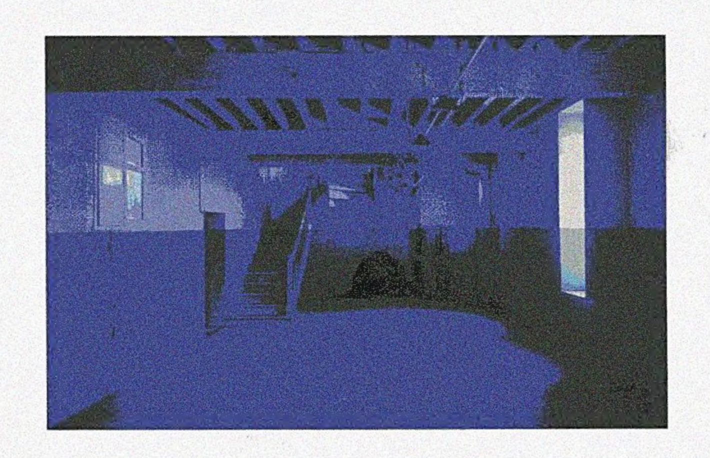
يورغن هابرماس

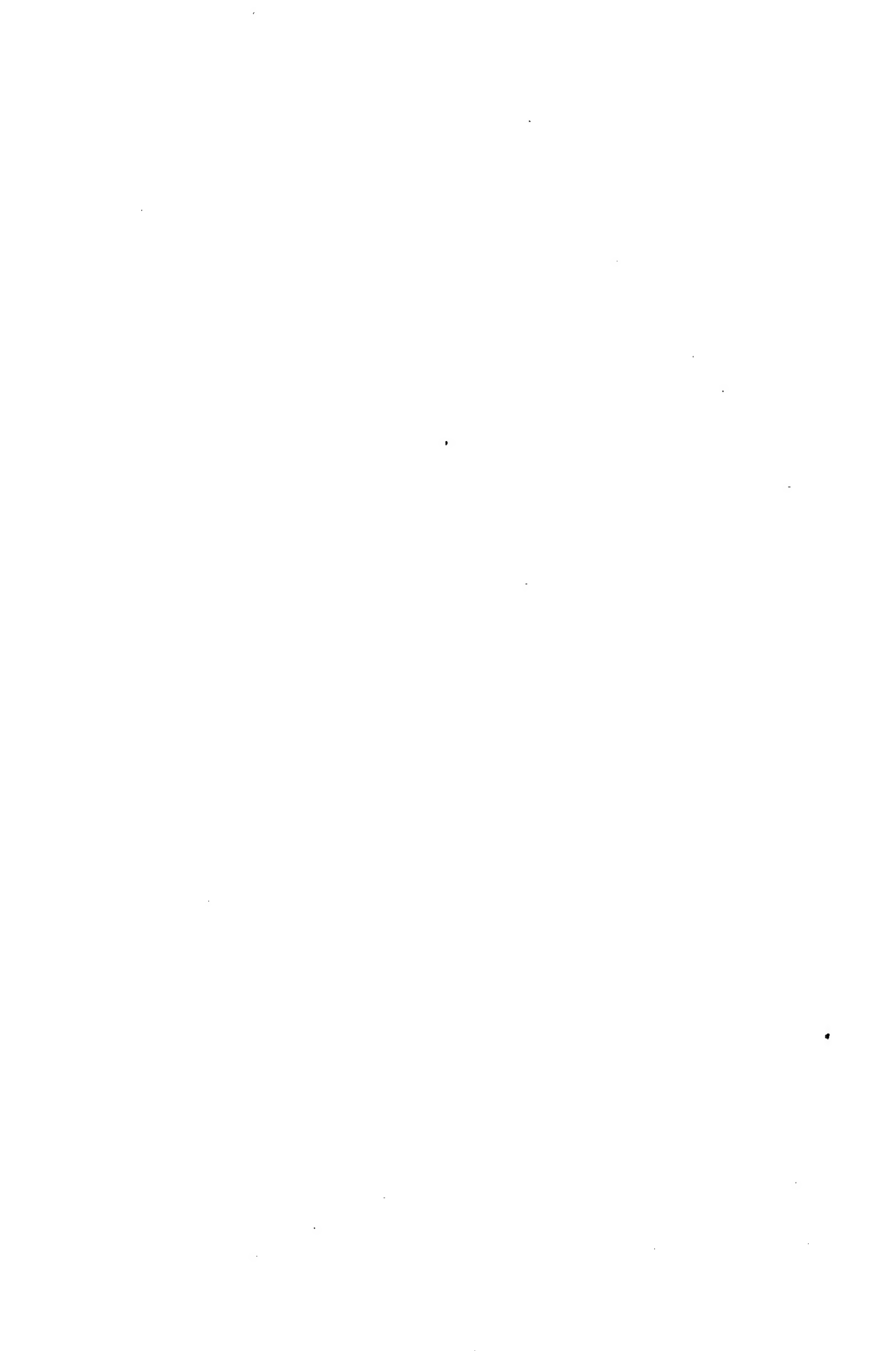
العلم والتقنية
ك «إيديولوجيا»



منشورات الجمل



يورغن هابرماس: العلم والتقنية كـ«ايديولوجيا»



يورغن هابرماس

العلم والتقنية كـ«إيديولوجيا»

ترجمة: حسن صقر

منشورات الجمل

ولد **يورغن هابرماس** عام ١٩٢٩. درس الفلسفة في مدينة هايدلبرغ (١٩٦١-١٩٦٤). درّس الفلسفة وعلم الاجتماع في مدينة فرانكفورت. أصدر العديد من الأبحاث الفلسفية التي تركت تأثيراً كبيراً في الأوساط الثقافية، الفلسفية خصوصاً. من مؤلفاته: **الطالب والسياسة**، (بالاشتراك مع آخرين) ١٩٦١؛ **النظرية والتطبيق**، ١٩٦٣؛ **المعرفة والمصلحة**، ١٩٦٨؛ **التقنية والعلم كـ«إيديولوجيا»**، ١٩٦٨؛ **حركة الاحتجاج وإصلاح التعليم العالي**، ١٩٦٩؛ **معالم فلسفية وشخصية**، ١٩٧١؛ **الخطاب الفلسفي للحداثة**، ١٩٨٥؛ بالإضافة إلى عمله الأهم: *Theorie des kommunikativen Handels*. صدر له عن منشورات الجمل: **المعرفة والمصلحة** (٢٠٠١).

ولد **حسن صقر** في اللاذقية ـ سوريا عام ١٩٣٢. درس الأدب الألماني والتربية في جامعات دمشق وبرلين. درّس الألمانية في جامعة تشرين باللاذقية. ترجم العديد من الأعمال الفلسفية والأدبية لكل من: غوته، ماكس هوركهايمر، تيودور أدورنو، فردريش نيتشه، هربرت ماركوزه، يورغن هابرماس وغيرهم.

يورغن هابرماس: العلم والتقنية كـ«إيديولوجيا»، ترجمة حسن صقر

الطبعة الأولى، كولونيا ـ ألمانيا ٢٠٠٣
Jürgen Habermas: *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*

Postfach 210149 . 50527 Köln . Germany
Tel: 0221 736982 . Fax: 0221 7326763
E-Mail: KAlmaaly@aol.com

ساهمت مؤسسة انترناسيوس ـ معهد غوته مشكورة في بعض تكاليف هذه الترجمة

ملاحظة أولى:

تشتمل هذه الدراسة حول التقنية والعلم بوصفهما إيديولوجيا على جدال مع الأطروحة التي طورها هربرت ماركوزه، والتي مؤداها أن «القوة المحررة للتكنولوجيا ـ تحويل الأشياء إلى أدوات ـ تنقلب إلى قيد على التحرير، وتحول الإنسان إلى أداة». على أن الموضوع ذاته مهدى إلى هربرت ماركوزه بمناسبة بلوغه السبعين من عمره. وهو ينتمي إلى الإجابات عن تساؤلات ماركوزه، وإن كان بسبب كبر حجمه لا يمكن أن ينشر في الكتيِّب الذي صدر تحت العنوان ذاته.

إنه لمن المحبب إلى قلبي أن أستطيع تقديم هذه التبصرات التي أطرحها في هذا العمل تجريبياً في العلاقة مع مقالات أخرى منشورة في أماكن مبعثرة. وأجد أنها قادرة على جعل بضعة شروط أكثر دقة (وهذا يصح بالنسبة إلى المقالين الأول والأخير) ومن ثم شرح بعض الاستنتاجات (وهذا يصح بالنسبة إلى المقالين الثالث والرابع). وهي على كل حال لا تخرج عن كونها تحمل طبيعة أعمال المناسبات.

في كتابي الذي ظهر في الوقت ذاته تحت عنوان «المعرفة والمصلحة» بسطت وجهات نظري التي تضمنتها محاضرة الدخول في جامعة فرانكفورت (وهي محتواة في هذا الكتاب).

يورغن هابرماس

فرنكفورت على الماين، آب ١٩٦٨

العمل والتفاعل

ملاحظات حول «فلسفة الروح» لهيغل في يينا

بين عامي ١٨٠٣ ـ ١٨٠٦ ألقى هيجل في جامعة يينا محاضرات حول فلسفة الطبيعة وفلسفة الروح. على أن فلسفة الروح تقيم صلة وثيقة مع منظومة الأخلاق المنجزة جزئياً[١]. تقع هذه الأجزاء من فلسفة هيجل تحت تأثير دراسة الاقتصاد السياسي التي كان هيجل يمارسها في ذلك الوقت. وقد أشارت الدراسات الماركسية عن هيجل بصورة دائمة إلى هذا الموضوع[٢]. ومما لا شك فيه أن الموقع الاستثنائي المنهجي لفلسفة الروح التي تأسست في يينا لم تؤخذ بعين الاعتبار حتى الآن بصورة كافية. ولقد هيمن في زمننا هذا كما في السابق الرأي الذي عبر عنه لاسون Lasson في مقدمة طبعته التي صدّر بها محاضرات يينا: على المرء أن يرى في هذه الأعمال مقدمة للفينومينولوجيا، كما يؤكد موازاتها مع المنظومة اللاحقة. في المقابل أريد أن أمثل الأطروحة التي تؤكد بأن هيجل قد أرسى في

---

(١) منظومة الأخلاق مقتبسة طبقاً لطبيعة لاسون: أعمال هيجل في السياسة وفلسفة الحق. المجلد السابع لايبزيغ ١٩٢٣ ص٤١٥ ـ ٤٩٩. الطبعتان الاثنتان لفلسفة الروح في يينا هما من إصدار لاسون: فلسفة الواقع في يينا المجلد ١٩ ص ١٩٥ وما بعدها. فلسفة الواقع في يينا المجلد ٢٠ ص١٧٧ وما بعدها.

(٣) جورج لوكاش ـ هيجل الشاب، برلين ١٩٥٤.

محاضرات يينا دعائم نظام خاص في سيرورة تكون الروح، وإن كان قد تم التخلي عنه فيما بعد.

تميز المقولات لغة، أداة وعائلة، ثلاثة نماذج متساوية القيمة في العلاقات الجدلية: التمثيل الرمزي، سيرورة العمل والتفاعل على أساس التبادل، تتوسط الذات والموضوع كلا على طريقته. إن ديالكتيك اللغة، العمل والعلاقة الأخلاقية إنما ينطلق في كل مرة بوصفه تشخيصاً استثنائياً للتوسط، والمسألة لم تعد تدور حول المراحل التي تكون متكونة طبقاً للشكل المنطقي المماثل، وإنما حول أشكال مختلفة للتكون ذاته. إذا أضيفت الراديكالية على مقولتي فلا بد أن تنص على: أنه ليس الروح في الحركة المطلقة لتأمل ذاته هو الذي يتجلى ضمن أشياء أخرى في اللغة، العمل والعلاقة الأخلاقية، وإنما وقبل كل شيء العلاقة الديالكتيكية للترميز اللغوي، العمل والتفاعل هي التي تحدد مفهوم الروح. وهذا ما يمكن أن يعارضه المكان المنظومي للمقولات المسماة سابقاً، وهي لا تتجلى في المنطق وإنما في فلسفة الواقع. من جانب آخر كانت العلاقات الديالكتيكية في ذلك الزمن وبشكل جلي رهينة النماذج الأساسية للتجارب المتغايرة، ذلك أن الأشكال المنطقية تنحرف طبقاً للعلاقة المادية التي انطلقت منها: أكثر من ذلك ينفصل التخارج والاغتراب، التملك والمصالحة عن بعضهما. لقد ترسخ في محاضرات يينا اتجاه يقضي بأن النماذج الديالكتيكية الثلاثة للوعي الموجود تجعل الروح المجمع في بنيته شفافاً[٣].

---

(٣) إضافة إلى ذلك تتحدث بنية المحاضرات لصالح هذه الأطروحة. والمقولات لغة، أداة والإرث العائلي تصل إلى بعد الكينونة Dasein الخارجية، وتنتمي طبقاً لتقسيم المنظومة الملزم لاحقاً إلى هيئات الروح الموضوعي. بالتأكيد لا تظهر =

في مقدمته للمنطق الذاتي يذكر هيجل بذلك المفهوم عن الأنا، ويكون بذلك قد اختتم خبرته الأساسية في الديالكتيك: أنا [. . . . .] هي أولاً هذه الوحدة الخالصة العائدة إلى ذاتها، وهذا ليس بصورة مباشرة، وإنما من حيث تتجرد من كل تعيُّن ومضمون، ومن حيث تعود إلى حرية التماثل مع ذاتها بلا تعينات. وهكذا فهي عمومية، وحدة، فقط عبر ذلك السلوك السلبي الذي يتجلى على أنه المجرد، إنه وحدة مع ذاتها، وهي تتضمن بذلك كل وجود متعين منحلاً فيها. ثانياً الأنا هي مباشرة فردية السلبية العائدة إلى ذاتها، وجود متعين مطلق، يواجه الآخر ويقصيه، شخصية فردية. تلك العمومية المطلقة التي هي مباشرة فردية مطلقة، وجود في ذاته ولذاته، هو بإطلاق وجود متبصر، وهو فقط هذا الوجود في ذاته ولذاته عبر الوحدة مع الوجود المتبصر، يكوِّن طبيعة الأنا وطبيعة المفهوم، من الواحد ومن

= في يينا تحت العنوان المماثل للروح الفعلي، وإنما في الجزء الأول من فلسفة الروح الذي اختار له الناشر التسمية النسقية الروح الذاتي. الآن يكون روح ذاتي طبقاً للاستخدام اللغوي الانسكلوبيدي فقط مثل هذه التحديدات التي تميز علاقات الذات العارفة والفاعلة بذاتها نفسها. على أن موضعات اللغة (الرموز المتوارثة) مواصفات العمل (قوى الإنتاج) موضعات العقل في التبادل (الأدوار الاجتماعية) لا تنتمي إلى ذلك. على هذه الموضعات بين هيجل جوهر الروح بوصفه تنظيم مراكز. والتمثيل المنطلق من يينا لا يخضع صراحة إلى النسقية اللاحقة. ليست مرحلة الروح الذاتي سابقة على الروح الفعلي، وإنما مقطع يمكن أن يحمل بصورة أكثر مناسبة عنوان «الروح المجرد». بذلك يمنح هيجل التعينات المجردة للروح بمعنى وحدة بين الفكر والإرادة منتجة في العلاقة الأساسية من التمثيل الرمزي، العمل والتفاعل ـ وليس بمعنى تلك التجريدات التي تبقى بوصفها روحاً ذاتياً، عندما ننزع من سيرورة تكون الروح تموضعاتها كلها، حيث عليها يمتلك كينونته Dasein الخارجية.

الآخر لا يمكن أن ندرك شيئاً إذا لم تدرك اللحظتان الاثنتان المعطاتان في وقت واحد في تجريدهما وفي وقت واحد في وحدتهما الكاملة»[٤]. يأخذ هيجل منطلقه عن مفهوم الأنا ذلك الذي طوره كانط تحت عنوان وحدة الإدراك الأصلية ـ التركيبية. هنا تكون الأنا متصورة بوصفها «الوحدة الخالصة العائدة إلى ذاتها» بوصفها «أنا أفكر» التي يجب أن تواكب تصوراتي كلها. هذا المفهوم يوضح الخبرة الأساسية لفلسفة التأمل: تحديداً خبرة ماهية ـ الأنا في التأمل الذاتي، أي الخبرة الذاتية للذات العارفة التي تتجرد من موضوعات العالم الممكنة كلها وتحيل ذاتها إلى ذاتها بوصفها موضوعاً وحيداً. تكون ذاتية الأنا متعينة كتأمل ـ إنها علاقة الذات العارفة لذاتها بذاتها. وفيها تُصنع وحدة الذات من حيث إنها وعي ذاتي. يفسِّر كانط خبرة التأمل الذاتي هذه في الوقت ذاته ضمن شروط نظرية المعرفة: وهو ينقّي الإدراك الأصلي الذي ينبغي أن تضمنه وحدة الوعي المتعالي، من كل ما هو تجريبي.

ويتابع فشته ممارسة تأمل التأمل الذاتي قبل تقسيمه إلى الفضاءات، التي يجب أن يوضع هذا التأمل في خدمة تعليلها، وهو يصطدم بمشكلة التعليل، وبالتالي التعليل النهائي للأنا، وبهذا يتبع فيشته ديالكتيك علاقة الأنا بالآخر ضمن ذاتية معرفة الذات[٥]. بالمقابل يعتمد هيجل ديالكتيك الأنا والآخر في إطار التفاعلات الذاتية للروح، في حين لا تتواصل الأنا مع ذاتها بوصفه آخرها، وإنما أنا مع أنا أخرى بوصفها آخر.

---

(٤) هيجل ـ الأعمال الكاملة ـ المجلد الخامس ص١٤.

(٥) يمكن الرجوع إلى د. هنريش ـ الرؤيا الأصلية عند فشته ـ فرنكفورت ١٩٦٧.

إن ديالكتيك نظرية العلم الذي يعود إلى العام ١٧٩٤ الذي جرى الحديث فيه عن أن الأنا تخلق ذاتها مباشرةً، يبقى مرتبطاً بعلاقة التأمل المنعزل: كنظرية في الوعي الذاتي تعطي جواباً عن استحالات تلك العلاقة، في الوقت الذي تبني فيه الأنا ذاتها من خلال أنها تعرف نفسها لدى آخر بوصفه متماهياً معها. ولهذا فإن ديالكتيك هيجل للوعي الذاتي يتجاوز علاقة التأمل المنعزل لصالح العلاقة المتكاملة للأفراد الذين يعرفون ذواتهم. أما خبرة الوعي الذاتي فلن تعود بعد ذلك لتصبح منطلقاً. فهي تنتج بالنسبة إلى هيجل من خبرة التفاعل الذي أتعلم فيه أن أرى نفسي بعيني الذات الأخرى. على أن وعي ذاتي إنما هو مشتق من تشابك المنظورات فيما بينها. قبل كل شيء وعلى قاعدة الاعتراف المتبادل يتكون الوعي الذاتي الذي يجب أن يكون مثبتاً على انعكاس ذاتي في وعي ذات أخرى. لذلك لا يستطيع هيجل أن يجيب عن السؤال حول منطلق هوية الأنا مثل فشته بتأسيس الوعي الذاتي المتصاعد، وإنما فقط بنظرية الروح. والروح من ثم ليس القاعدة التي تشكل أساس ذاتية الذات في الوعي الذاتي، وإنما الوسيلة التي تتواصل بها أنا مع أنا أخرى، والتي منها كتوسط مطلق تتحول الاثنتان إلى ذاتين عن طريق التبادل. يوجد الوعي إذن كمركز تلتقي فيه الذوات، ذلك أنها لا يمكن أن تكون ذواتاً دون أن تتلاقى.

يجري تعميق وحدة كانط المتعالية للوعي الذاتي فقط من قبل فشته، وتنحل تلك الوحدة المجردة للتركيب في فعل أصلي ينتج وحدة تناقض الأنا والآخر، مثلما تعرف الأنا ذاتها. ويتمسك هيجل بالمقابل بهوية كانط الفارغة للأنا، غير أنه يختزل هذه الأنا إلى لحظة، من حيث إنه يدركها تحت مقولة الكلي. الأنا كوعي ذاتي هي كلية لأنها مجردة، أي منطلقة من التجريد من المضامين، كافة وهي

معطاة بالنسبة إلى كل ذات عارفة أو متصورة: بطريقة مماثلة مثلما هي الحال في تنوع الموضوعات الخارجية يجب على أنا ترسخ ذاتها، من حيث هي متماهية بذاتها، أن تتجرد من تبعة الحالات الداخلية ومن تجارب الحياة. تتجلى كلية الأنا المجردة في أنه من خلال هذه المقولة تكون الذوات الممكنة كلها، أي كل من يقول أنا لذاته، متعينة كفردية. من جهة ثانية تكون المقولة المماثلة أنا أيضاً إرشاداً في أن نفكر في كل مرة في ذات متعينة، في الوقت الذي تقول أنا لنفسها، تؤكد نفسها بصورة لا مراء فيها كذات فردية غير متكررة. ولا تعني هوية الأنا فقط تلك الكلية المجردة للوعي الذاتي إجمالاً، وإنما وفي الوقت ذاته مقولة الواحدية. أنا هي فردية، ليس بمعنى مطابقة قابلة للتكرار لهذا الذي هنا ضمن تنسيق معطى، وإنما بمعنى الاسم الخاص الذي يعني مباشرة ما هو مفردن. الأنا بوصفها مقولة الواحدية تقصي الاختزال إلى عدد نهائي من العناصر، أي إلى العدد المعروف الآن للأجزاء المكونة الأساسية للماهية الموروثة.

في الوقت الذي يتناول فيه فشته مفهوم الأنا كهوية الأنا واللا أنا، فإن هيجل يدرك الأنا من البداية على أنها هوية العام والمفرد. الأنا هي عام ومفرد في وقت واحد، أما الروح فهو انبثاق جدلي لهذه الوحدة وتحديداً كلية أخلاقية. لا يختار هيجل المصطلح اعتباطاً لأن «الروح» الذي نعرفه في لغة الحياة اليومية بوصفه روح شعب، روح مرحلة، روح مجموعة، إنما يتجاوز دائماً ذاتية الوعي الذاتي المنعزل. الأنا كهوية العام والمفرد يمكن إدراكها فقط من وحدة روحٍ ما تدمج هوية الأنا مع الآخر الذي هو متماهٍ معها. الروح هو تواصلُ المفرد في وسيلة العام التي تلعب دور علم نحو اللغة بالنسبة إلى المتكلمين، أو دور منظومة معايير لها صلاحيتها بالنسبة إلى الأفراد

الفاعلين، ولا تبرز لحظة الكلية مقابل الفردية، وإنما تسمح بارتباطها الخاص. في وسيلة ذلك العام الذي يدعى لهذا السبب من قبل هيجل بالعياني يمكن للأفراد أن يتماهوا مع بعضهم تبادلياً، ويتمسكون في الوقت ذاته فيما بينهم بوصفهم غير متماهين. تقوم الرؤيا الأصلية لهيجل على أن الأنا بوصفها وعياً ذاتياً لا يمكن إدراكها إلا عندما تكون روحاً، وهذا يعني، عندما تنتقل من الذاتية إلى موضوعية العام، في الوقت الذي تتكون فيه الذوات العارفة متحدة على قاعدة التبادل بوصفها ذواتا غير متطابقة. ولأن الأنا بهذا المعنى القابل للإيضاح بصورة تامة هي هوية العام والمفرد، يمكن لفردنة مولود جديد يكون في جسد الأم ككائن حي ما قبل لغوي نسخة عن النوع، كما يمكن دراسته بيولوجياً بصورة كافية من مركب عناصر عديدة، أن يُدرَك فقط على أنه حدث اجتماعي. وهنا لا يمكن النظر إلى ما هو اجتماعي على أنه الاشتراك المجتمعي لفردية معطاة، فالاجتماعي ذاته يصنع قبل كل شيء ما هو مفردن[٦].

II

جعل هيجل الشاب العلاقة الأخلاقية جلية في علاقة المحبين مع بعضهم. «في الحب يكون المنفصل موجوداً، ليس كمنفصل ـ كواحد، وما هو حي يشعر بما هو حي»[٧]. في المحاضرة الثانية من

(٦) لقد طور إميل دوركهايم مقولته ضمن وجهة النظر هذه بأن حدث الفردنة ليس سوى اندماج اجتماعي وهذا الاندماج يجب النظر إليه على أنه فردنة، وذلك في عمله الضخم الأول. . تقسيم العمل الاجتماعي ١٨٩٣ كما وضع أسس نظرية الفعل الاجتماعي.

(٧) أعمال الشباب ـ طبعة نوهل ص٣٧٩.

محاضرات يينا يشرح هيجل الحب من حيث إنه تعرف يتعرف ذاته في الآخر، ومن اتحاد المتغايرين تنشأ معرفة تتميز من خلال «المعنى المزدوج». «كل واحد مماثل للآخر من حيث إنه يعارضه. هذا الاختلاف مع الآخر هو لذلك مساواته معه. وبهذا يكمن التعرف [. . .] ذلك أن معارضة تنقلب إلى التماثل بالنسبة إليه ذاته، أو أنه مثلما يعاين نفسه في الآخر، يعرف نفسه على أنه ذاته»[٨]. بطبيعة الحال يشرح هيجل علاقة تعرف الذات في الآخر، التي يرتبط فيها مفهوم الأنا بوصفه هوية العام والمفرد، ليس مباشرة من علاقات التفاعل بين الذوات، الذي يتأكد فيه التوافق التكاملي بين ذوات متناقضة فيما بينها. وهو يطرح الحب بوصفه نتيجة حركة، الحب كمصالحة حول خلاف سابق. ينكشف المعنى الخاص لهوية أنا قائمة في اعتراف متبادل فقط ضمن وجهة النظر، التي ترى بأن العلاقة الحوارية للتوحيد الضروري بين ذوات متعارضة إنما تعني في الوقت ذاته علاقة المنطق ببراكسيس الحياة. وهذا يتجلى في ديالكتيك العلاقة الأخلاقية التي طورها هيجل تحت عنوان الصراع من أجل الاعتراف. هذا الديالكتيك يعيد تكوين القمع وإعادة إنتاج الموقف الحواري بوصفه موقف العلاقة الأخلاقية. في هذه الحركة التي ينبغي أن تسمى وحدها ديالكتيكية تمارس العلاقات المنطقية لتواصل مشوه من خلال العنف عنفاً عملياً. تدمر نتيجة هذه الحركة العنف وتنتج لا قسرية التعرف الحواري للذات في الآخر: الحب بوصفه مصالحة. ديالكتيكياً ليس التفاعل اللا قسري بين الذوات، وإنما تاريخ قمعه وإعادة إنتاجه. إن تشويه العلاقة الحوارية موجود في علّية الرموز

---

(٨) فلسفة الواقع ـ المجلد الثاني ص٢٦١.

المنشطرة والمموضعة، وهذا يعني في مجال تواصل محروم من علاقات منطقية وفعالة في الوقت ذاته، صالحة فقط من خلف ظهر الذوات. هيجل الشاب يتحدث عن علِّية القدر.

وهو يبين هذه العلِّية في شذرته حول روح المسيحية، عندما يذكر مثال العقوبة التي تصيب من يدمر كلية أخلاقية «المجرم» الذي يلغي قاعدة أخلاقية، وتحديداً تكاملية تواصل لا قسري وإرضاء مصلحة متبادل، في الوقت الذي يضع فيه نفسه كفرد في مكان الكلية، يدفع إلى الحركة بسيرورة قدر سوف يصيبه في النهاية. المعركة المحتدمة بين الفرقاء المتخاصمين وزج العداء ضد الآخر الجريح والمقموع، كل ذلك يجعل التكاملية المفقودة وروح الصداقة القديمة شديدة الحضور. يواجه المجرم بسلطة الحياة المصابة. وبهذه الطريقة يختبر ذنبه. يجب أن يعاني المذنب طويلاً ضمن العنف الذي سببه هو ذاته للحياة المقموعة والمقصاة، إلى أن يختبر في قمع ما هو غريب نقص ما هو خاص، في الإعراض عن الحياة الغريبة اغتراب ذاته. في علِّية القدر يظهر تأثير سلطة الحياة المقموعة، تلك السلطة التي لا يمكن المصالحة معها، إلا عندما يتصاعد الحنين نحو الحياة المفقودة من خبرة سلبية الحياة المنقسمة، وتلزم بأن يطابق المتجاهل ذاته في الوجود الغريب المحارَب. ومن ثم يتعرف الطرفان الاثنان موقفهما المتصلب إزاء بعضهما بوصفهما نتيجة للفكاك ولتجريد علاقة حياتهما المشتركة ـ وفيها، في العلاقة الحوارية لتعرف الذات في الآخر يختبران الأساس المشترك لوجودهما.

في محاضرات يينا يُحلّ ديالكتيك الصراع حول الاعتراف من سياق الإجرام، أما نقطة الانطلاق هنا فهي العلاقة الحساسة بين الذوات التي يرتبط جوهرها الكامل بكل جزئية من التملك المنجز من

قبلها. وهي تقود معركة الاعتراف كما لو أنها معركة حول الموت والحياة. وينحل التأكيد الذاتي المجرد للأطراف التي يحتقر بعضها بعضا من خلال أن المتصارعين يقامرون بحياتهم ويلغون بذلك فرديتهم الطامحة إلى الكلية: «هذا الذي نتعرفه بأن الوعي الكلي المعترف به إنما هو فقط تعرف وعي الذات هذا، من حيث يلغي نفسه، وهو يصنع هذا التأمل في ذاته ولذاته، بأن الكلية المفردة، في الوقت الذي تريد فيه أن تحتفظ بذاتها كما هي تضحي بذاتها المطلق. وبهذا تصنع نقيض ما تنهض إليه. وهي يمكن أن تكون فقط بوصفها كلية ملغاة (مرفوعة aufgehoben)، وهي لا يمكن أن تحافظ على ذاتها بوصفها موجودة، وإنما فقط كموضوعة وملغاة»[٩]. يفرض القدر شروطه على المتصارعين، ليس مثل ما يفعل القدر بالنسبة إلى المجرم كعقوبة، ولكن بالتأكيد بالطريقة ذاتها مثل التدمير الذاتي المنحل من العلاقة الأخلاقية. والنتيجة ليست التعرف المباشر للواحد في الآخر، أي المصالحة، وإنما موقف الذوات إزاء بعضها على قاعدة الاعتراف المتبادل ـ وتحديداً على أساس المعرفة بأن هوية الأنا ممكنة فقط من خلال هوية الآخر المتعلقة من جانبها باعتراف ذلك الآخر الذي يعترف بي[١٠]. وهذا ما يدعوه هيجل بالإنقاذ المطلق للفردية، وتحديداً وجودها كأنا في هوية المفردية والعمومية. «هذا الوجود للوعي، الذي هو ككلية مفردة، ككلية أنجزت تنازلاً عن

---

(٩) فلسفة الواقع ـ المجلد الأول ـ ص٢٣٠.

(١٠) ضمن الشروط الطبيعية للبراغماتية يكرر جـ. هـ. ميد في عمله المنشور بعد وفاته: عقل، نفس، مجتمع عام ١٩٣٤ الرؤيا الهيجلية بأن هوية الأنا يمكن أن تتأسس بادئ ذي بدء في الأدوار الاجتماعية وتحديداً في تكاملية توقعات السلوك على قاعدة الاعتراف المتبادل.

ذاتها، تعاين ذاتها في وعي آخر [. . . .] إنها موجودة في كل وعي آخر، ما تكون لذاتها مباشرة، في الوقت الذي تكون فيه في وعي آخر ـ كلية ملغاة، من خلال ذلك تكون الفردية قد أنقذت بإطلاق»[١١].

مفهوم هيجل عن الأنا بوصفها هوية العام والمفرد إنما هو نقيض الوحدة المطلقة للوعي الخالص العائد إلى ذاته للإدراك الأصلي الذي ثبت عليه كانط بالإجمال هوية الوعي. لم تنشأ الخبرة الأساسية للديالكتيك التي أطلقها هيجل في مفهوم الأنا أصلاً كما نرى من مجال خبرة الوعي النظري، وإنما العملي. أما نتائج المنطلق الجديد بالنسبة إلى نقد كانط فقد طوره هيجل الشاب بداية في نقد نظرية الأخلاق.

ولأن هيجل يدرك الوعي الذاتي من علاقة التفاعل للحدث المتكامل، وتحديداً كنتيجة صراع من أجل الاعتراف، فإنه يعاين مفهوم الإرادة المستقلة التي تبدو على أنها تصنع الكرامة الخاصة لفلسفة الأخلاق الكانطية، على أنه تجريد خاص من العلاقة الأخلاقية للأفراد المتواصلين فيما بينهم. في الوقت الذي يشترط فيه كانت الاستقلال، وهذا يعني خاصة الإرادة بأن تكون هي ذاتها قانوناً، في الفلسفة العملية على قدم المساواة مثل الهوية البسيطة الراسخة للوعي الذاتي في الفلسفة النظرية، فإنه يفصل الفعل الأخلاقي عن مجال النظرية الأخلاقية. يفترض كانط الحالة الحدية لتنظيم مترسخ مسبقاً لذوات فاعلة. التزمين السابق للفاعلين في إطار تشارك بين الذوات غير مكسور يقصي مشكلة الأخلاقية، وتحديداً ترسخ مشاركة ذاتية

---

(١١) فلسفة الواقع ـ المجلد الأول ـ ص٢٣٠.

منكسرة بين التطابق الأعلى وضياع التواصل، من مجال نظرية الأخلاق[١٢]. يحدد كانط الفعل الأخلاقي طبقاً لمبدأ: «عدم العمل حسب أي مبدأ آخر سوى المبدأ الذي يمكن أن يتحول هو نفسه أيضاً من قانون عام إلى موضوع»[١٣]. لا تعني كلية القوانين الأخلاقية إجمالاً فقط الإلزامية المشتركة بين الذوات، وإنما الشكل المجرد للصلاحية العامة، التي هي مرتبطة قبلياً بالتوافق. على كل ذات مفردة أن تحسم مبادئ فعلها إزاء كل ذات أخرى بوصفها مبدأ فعل ملزم على قدم المساواة، من حيث إنها تختبر جدارتها كمبادئ سلطة تشريعية عامة. «ليس كافياً أن نحقق حرية لإرادتنا [. . .]، عندما لا يكون لدينا الأساس الكافي لنضمن للكائنات الحية كلها الحرية ذاتها. لأن الأخلاق بالنسبة إلينا ككائنات حية تخدم كقانون، يجب أن تصلح بالنسبة إلى الكائنات الحية كلها»[١٤]. والقوانين الأخلاقية هي تجريداً عامة بمعنى أنها، من حيث إنها تصلح بالنسبة إلي بصورة عامة، لهذا السبب ينظر إليها على أنها صالحة من أجل الكائنات الحية كلها. لذلك ينحل التفاعل ضمن مثل هذه القوانين في أفعال ذوات منعزلة ومكتفية بذاتها، يجب أن يسلك كل منها كما لو أنه الوعي الوحيد الموجود، كما يمكن أن يكون لديه التعين في الوقت ذاته، بأن أفعاله كلها تتطابق مسبقاً وبالضرورة مع الأفعال الأخلاقية لكل الذوات الأخرى الممكنة.

إن المشاركة بين الذوات لصلاحية القوانين الأخلاقية والمقدر عالياً وقبلياً من خلال العقل العملي تسمح باختزال الفعل الأخلاقي

---

(١٢) يمكن الرجوع إلى ك. هاينريش ـ حول صعوبة القول كلا ـ فرنكفورت ١٩٦٥.

(١٣) تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ـ مجلد أول ٩٨.

(١٤) المصدر السابق ص١٠٠.

إلى ما هو مونولوجي. والعلاقة الإيجابية للإرادة بإرادة الآخرين إنما هي منزوعة التواصل، وتعوض من خلال توافق ضروري ترنسندنتالياً لأفعال هادفة معزولة ضمن القوانين العامة تجريداً. إلى هذا الحد يتمثل فعل أخلاقي بالمعنى الكانطي mutatis mutandis «تغيير ما يجب تغييره» بوصفه حالة متخصصة لما نسميه الآن فعلاً استراتيجياً.

يتميز فعل استراتيجي ما إزاء الأفعال التواصلية ضمن التقاليد المشتركة بأن الحسم بين إمكانات الاختيار البديلة مونولوجي بالأساس، وهذا يعني أنه يمكن ويجب أن يتخذ لهذا السبب دونما تفهم، لأن المبادئ والقواعد المتميزة الملزمة لكل واحد من الفرقاء قد تم اعتمادها مسبقاً، وتنتمي المشاركة الكاملة بين الذوات لصلاحية القوانين هنا إلى تحديد وضع الحالة بالطريقة ذاتها مثلما، على المستوى الترنسندنتالي لنظرية الأخلاق الكانطية، الصلاحية القبلية للقوانين الأخلاقية التي يتم ضمانها من خلال العقل العملي. فمشكلات الأخلاق التي تظهر فقط في علاقة تواصل مثمر وعلاقة مشاركة مكوِّنة للفاعلين على القاعدة المهددة دائماً لاعتراف متبادل، تكون ملغاة في الحالتين الاثنتين. من منطلق وجهة النظر الأخلاقية علينا أن ندع جانباً العلاقة الأخلاقية بمفهوم هيجل وبصرف النظر عن أن الذوات في علاقة التفاعل بوصفها عملية تكونهم مندمجة فيما بينها. يجب علينا أن نصرف النظر عما يدخل في المسار الديالكتيكي للتواصل المنتج للعنف وما ينتج عنه، وهكذا نتجرد بداية من النتائج العيانية والنتائج الجانبية للأفعال المقصاة من خلال القصد الأخلاقي؛ زيادة على ذلك تتجرد من الميول الخاصة والمصالح ومن «الاستحسان» مدفوعاً من قبل الفعل الأخلاقي، ومن كل ما يمكن أن يخدمه موضوعياً، وفي النهاية نتجرد من مادة الواجب الذي

يتحدد[١٥] بداية في موقف معين. هذا التجريد المثلث الأوجه إنما يتعرض للنقد في جملة هيجل الشاب: «مادامت القوانين هي الأعلى [......] سيكون على الفرد أن يبقى ضحية العام، وهذا يعني يجب أن يقضى عليه»[١٦].

III

لأن هيجل لا يربط تأسيس الأنا بتأمل أنا منعزلة على ذاتها، وإنما يدركه من سيرورات تكون، وتحديداً تكون الوحدة التواصلية لذوات متعارضة، فإنه ليس التأمل كما هو، وإنما الوسيلة المقررة، التي تُنتَج فيها هوية العام ذاتها. هيجل يتحدث عن «المركز»، الذي عبره يكسب الوعي وجوده. طبقاً لدراساتنا الحالية يمكن أن نرى، أن هيجل يدخل الفعل التواصلي بوصفه وسيلة من أجل عملية تكون الوعي الذاتي للروح. وهو يبني حقيقة في محاضرات يينا على مثال الحياة المشتركة لمجموعة بدائية وعلى التفاعل ضمن الأسرة، «الإرث العائلي» من حيث إنه المركز الموجود لأساليب عمل متبادلة. فقط إلى جانب «الأسرة» توجد مقولتان طورهما هيجل بالطريقة ذاتها كوسائل لسيرورة التكون: اللغة والعمل. الروح هو منظمة من الوسائل الأصلية المتماثلة: «ذلك الوجود الأول المترابط ـ الوعي كمركز ـ إنما هو وجوده كلغة، كأداة وإرث (عائلي)، أو بوصفه وجوداً واحداً بسيطاً: الذاكرة، العمل والأسرة». هذه النماذج الأساسية الديالكتيكية إنما هي متغايرة، اللغة والعمل

---

(١٥) الانسكلوبيديا ص٥٠٤ وما بعدها.

(١٦) نوهل ص٢٧٨.

بوصفهما أداتي الروح لا يمكن إرجاعهما إلى خبرة التفاعل والاعتراف المتبادل.

لا تشتمل اللغة بعد على تواصل ذوات فاعلة ومتعايشة مع بعضها، وإنما تعني هنا فقط الاستخدام الرمزي للفرد المنعزل الذي يواجه الطبيعة ويعطي للأشياء أسماءها. في العيان المباشر لا يزال الروح حيوانياً. يتحدث هيجل عن إنتاج المخيلة المتصورة، وعن مملكة الصور المتدفقة، التي لم تنظم بعد. بداية مع اللغة وبها يتفارق الوعي ووجود الطبيعة بالنسبة إلى الوعي. يستيقظ الروح الحالم عندما تترجم مملكة الصور إلى مملكة الأسماء. لدى الروح المستيقظ ذاكرة: إن لديه المقدرة كي يميِّز، وفي الوقت ذاته أن يعيد التعرف على ما كان قد تم تمييزه. سائراً على خطى فكرة النص المتميز لهردر، يرى هيجل في التمثيل الإنجاز الخاص للرموز: تركيب التنوع إنما هو مرتبط بالوظيفة المتصورة للعلامات التي تسمح بتطابق الموضوعات. إن منح الاسم والذاكرة يمثل وجهين للشيء ذاته: «فكرة هذا الوجود للوعي هي الذاكرة، ووجوده ذاته هو اللغة»(١٧).

يُسند إلى الرمز بوصفه اسماً للأشياء وظيفة مزدوجة. من جهة توجد قوة التمثيل في استحضار معطى غير مباشر في آخر، على الرغم من أنه معطى مباشرة، ولا يوجد من أجل ذاته، وإنما في موقع من هو آخر. يبين الرمز الممثل موضوعاً ما أو حالة ما بوصفهما آخر ويميزهما في معناهما بالنسبة إلينا. من جهة ثانية لقد خلقنا نحن

---

(١٧) فلسفة الواقع ـ المجلد الأول ص٢١١ يمكن العودة إضافة إلى ذلك إلى كارل لوفيث: هيجل واللغة في: نحو نقد التراث المسيحي. شتوتغارت ١٩٦٦ ص٩٧ وما بعد.

رموزنا. ويصبح الوعي المتكلم عبرها ذاتها موضوعياً ويختبر ذاته عليها بوصفه ذاتاً. وكان هردر قد بيَّن خصائص علاقة الإحساس الراجع إلى الذات في اللغة. لكي يمكن أن تكون الطبيعة متحولة إلى عالم أنا، يجب على اللغة إذن أن تنجز التوسط المزدوج: من جهة انحلال وحفظ الشيء المعاين في رمز يمثل الشيء، ومن جهة ثانية إقصاء الوعي عن موضوعاته حيث تكون الأنا عبر رموز منتجة ذاتياً في الوقت ذاته لدى الأشياء ولدى ذاتها نفسها. وهكذا تكون اللغة المقولة الأولى، التي ضمنها ينظر إلى الروح، ليس بوصفه داخلاً، وإنما بوصفه وسيلة، ليست داخلاً ولا خارجاً. وبذلك يكون الروح لوغوس عالم وليس تأمل الوعي الذاتي المنعزل.

يرى هيجل في العمل ذلك الأسلوب النوعي لإرضاء الدوافع الذي يميِّز الروح الموجود عن الطبيعة. ومثلما أن اللغة تكسر إملاء العيان المباشر وتنظم شواش Chaos الإحساسات المتنوعة للأشياء القابلة للمطابقة، فإن العمل يقوِّض إملاء الشهوة المباشرة، ويحفظ في الوقت ذاته سيرورة إرضاء الدوافع. مثلما هناك الرموز اللغوية، كذلك تكون هنا أدوات هي المركز الموجود، وفيها تتكثف الخبرات المعممة للعامل مع موضوعه. الاسم هو المتبقي مقابل اللحظة المختفية للإدراكات، وهكذا تكون الأداة بمثابة العام مقابل اللحظات المختفية للشهوة والمتعة: «إنه ذلك الذي فيه يملك العمل بقاءه، ما يبقى فقط من العامل والمعالج وفيه يؤبد صدفتيهما، إنه يتناسل في التقاليد، في الوقت الذي يكون الراغب بوصفه المرغوب فيه فقط كأفراد يظهرون ويختفون»[١٨]. تتيح الرموز إعادة تعرف الذات،

---

(١٨) فلسفة الواقع ـ المجلد الأول ص٢٢١.

وترسخ الأدوات القواعد، التي طبقاً لها يمكن أن يعاد افتراضياً إخضاع عمليات الطبيعة: «لقد رُفعت ذاتية العمل في الأداة إلى مستوى العام: كل واحد يستطيع أن يقلدها ويعمل كذلك. إنها إلى حد ما القاعدة الدائمة للعمل»[١٩].

بطبيعة الحال يتوسط ديالكتيك العمل الذات والموضوع، ليس في الطريقة المماثلة، كما هو الحال في ديالكتيك التمثيل. في البداية لا نكون أمام إخضاع الطبيعة ضمن الرموز المنتجة ذاتياً، وإنما بالعكس إخضاع الذات ضمن قوة الطبيعة الخارجية. يتطلب العمل تعليق إرضاء الدوافع المباشر، وهو ينقل طاقات الإنجاز إلى الموضوع المنجز ضمن القوانين التي تخضع فيها الطبيعة للذات. في هذه الرؤيا المزدوجة يتحدث هيجل عن أن الذات تتحول في العمل إلى شيء: العمل هو التحويل الدنيوي للذات إلى شيء. إن انشطار دافع الأنا الموجودة «تحديداً: في مؤسسة الأنا المختبرة للواقع وفي المتطلبات الكابحة (هابرماس) إنما هو كذلك تحويل الذات إلى موضوع»[٢٠]. على طريق الخضوع لعلّية الطبيعة ينشأ لي في الأدوات نتيجة خبرة أستطيع أن أدع الطبيعة من خلالها تعمل على العكس من أجلي. في الوقت الذي يبلغ فيه الوعي مع القواعد التقنية الحصيلة غير المقصودة لعمله، يعود من تشيؤه إلى ذاته، كوعي محتال يقلب في الفعل الأداتي الخبرة مع سيرورات الطبيعة ضد هذا التشيؤ ذاته: «هنا ينفصل الدافع تماماً عن العمل. وهو يدع الطبيعة تنقي ذاتها، ينظر بهدوء، يحكم الكل بجهد قليل: الحيلة. الجانب العريض

---

(١٩) منظومة الأخلاق في أعمال لاسون ص٤٢٨.

(٢٠) فلسفة الواقع ـ المجلد الثاني ص١٩٧.

للسيطرة يهاجم من قبل مضاء الحيلة»[٢١].

الأداة هي مثل اللغة مقولة ذلك المركز، الذي من خلاله يصل الروح إلى وجوده. غير أن الحركتين الاثنتين تسيران بشكل متعاكس. يبلغ الوعي المانح للأسماء موقعاً آخر لموضعة الروح كما الوعي المحتال المنطلق من سيرورات العمل. فقط في الحالة الحدية للمواضعة يستطيع المتحدث أن يتصرف إزاء رموزه كما العامل إزاء أدواته؛ إذ تخترق رموز اللغة المتداولة الوعي المفكر والمدرِك وتتحكم فيه، في الوقت الذي يتحكم فيه الوعي الماكر عبر أدواته بسيرورات الطبيعة. ومن شأن موضعة اللغة أن تحتفظ بالسيطرة عبر الروح الذاتي، في حين يوسع تحايل الطبيعة عبر سيطرة الروح الموضوعي من مدى الحرية الذاتية ـ إذ في النهاية تتحدد أيضاً سيرورة العمل في الإشباع المتوسط من بضائع الاستهلاك المنتجة وفي تفسير الحاجات المتغير ذاته بتأثيره الراجع[٢٢].

تعكس النماذج الثلاثة المطوَّرة في محاضرات يينا لعلاقة ديالكتيكية بين الذات والموضوع ضد الأنا المجردة عند كانط سيرورات التكون للهوية الصائرة للوعي المانح للأسماء، الماكر والمعترف به. ويماثل نقد الثقافة نقد الأخلاق. في نظرية المنهج لملكة[٢٣] الحكم الغائية يعالج كانط الثقافة بوصفها الهدف النهائي للطبيعة، ما دمنا نفهم هذه الطبيعة من حيث إنها منظومة غائية. يدعو كانط الثقافة عملية خلق منطلقة من جدارة كائن عقلاني لأهداف

---

(٢١) فلسفة الواقع ـ المجلد الثاني ـ ص١٩٩.

(٢٢) بالنسبة إلى العلاقة التي لا تماثل مطلقاً غائية الروح المحقق لذاته لا يشرح منطق هيجل مقولة مناسبة.

(٢٣) نقد ملكة الحكم ـ ص٣٨٨ وما بعدها.

مفترضة إجمالاً. وهذا يعني ذاتياً مهارة الاختيار العقلاني الهدف لوسائل مناسبة، أما موضوعياً فتتجلى الثقافة بوصفها المفهوم الكلي للتحكم التقني في الطبيعة. ومثلما في الأخلاق يتم تصور فاعلية هادفة طبقاً لمبادئ صرفة، تصرف النظر عن أخذ الذات الأخلاقية بعين الاعتبار في مشاركة بين الذوات تبني نفسها بادئ ذي بدء، هكذا يتصور كانط الثقافة بوصفها فاعلية هادفة طبقاً لقواعد تقنية (هذا يعني حسب أوامر مشروطة) تتجرد من تورط الذات في سيرورات العمل. الأنا المثقفة التي يسند إليها كانط الجدارة من أجل العقل الأداتي، يدركها هيجل بالمقابل بوصفها نتيجة، وبالتالي بوصفها نتيجة عمل اجتماعي تغير ذاتها في التاريخ العالمي. وهكذا فهو لا يضيع إطلاقاً في أعمال يينا عن فلسفة الروح الإشارة إلى التقدم الذي يأخذه الوعي الماكر المنطلق من الاستخدام الأداتي، ما دام العمل يُمكنَنَ(٢٤).

---

(٢٤) «الأداة تمنع كما هي عن الإنسان فناءه المادي، وإن كان يحتفظ فيها [...] بفاعليته. في الآلة يلغي الإنسان فاعليته الشكلية هذه ويتركها تعمل من أجله. غير أن ذلك الخداع الذي يمارسه الإنسان ضد الطبيعة [....] ينتقم منه ذاته، أما ما يربحه منها هو أنه كلما استعبد الطبيعة ازداد انحداره. في الوقت الذي يدع فيه الطبيعة تعمل من خلال عدد من الآلات، لا يلغي ضرورة عمله، وإنما يدفعه بعيداً فقط. ببعده عن الطبيعة، ولا يقيم نفسه حياً عليها بوصفها طبيعة حية، وإنما يطرد هذه الحالة الحية السلبية، والعمل الذي يبقى له يصبح ذاته مطابقاً للآلة». (فلسفة الواقع ـ المجلد الأول ص٢٣٧) أثناء ذلك تجاوز التقدم التقني تلك المرحلة البدائية لكرسي النسيج الآلية. المرحلة، التي نحن بصددها الآن تتميز من خلال القيادة المنظمة ذاتياً لفعل عقلاني الهدف، وليس من الواضح فيما إذا لم يكن الوعي الماكر من الآلات التي تناظر إنجازات الوعي ـ ينتصر عليه بالمكر والحيلة ـ عندما العامل ذاته لأنه يتفلت من الرقابة، وأيضاً الثمن من أجل قوة التحكم التقنية المتنامية التي وجب أن يدفعها حتى الآن في شكل عمل مغترب، لم يعد يحتاج إلى دفعه والعمل ذاته يصبح متقادماً.

ما يصلح بالنسبة إلى الوعي الأخلاقي والتقني، يصلح بالتناظر بالنسبة إلى الوعي النظري. يتوجه ديالكتيك التمثيل من خلال رموز لغوية ضد مفهوم كانط عن الإنجازات التركيبية إجمالاً لوعي ترنسندنتالي محروم من سيرورات التكون كلها. لأن نقد المعرفة المجرد يدرك علاقة المقولات وأشكال الحدس مع مادة الخبرة، مثلما تبين التعابير، طبقاً لنموذج الفاعلية الحرفية الذي أدخله أرسطو، التي تشكل فيها الذات العاملة مادة ما. عندما يتحقق تركيب ما هو متنوع ليس من خلال قلب الأشكال المقولاتية، وإنما تكون مرتبطة بوظيفة التمثيل لرموز منتجة ذاتياً، يمكن لهوية الأنا أن تُشتَرط لسيرورة المعرفة، مثلما لسيرورات العمل والتفاعل التي يمكن أن ينطلق منها الوعي الماكر والمعترف به: تكون هوية الوعي العارف بالقدر ذاته مثل موضوعية الأشياء المعروفة في اللغة التي فيها وحدها يكون تركيب اللحظات المنفصلة عن بعضها، وتركيب الأنا والطبيعة بوصفهما عالم الأنا.

IV

ينطلق كانط من هوية الأنا بوصفها هوية الوحدة الأصلية للوعي الترنسندنتالي. في حين قادت هيجل بالمقابل خبرته الأساسية عن الأنا بوصفها هوية العام والمفرد إلى الرؤيا القائلة بأن هوية الوعي الذاتي لا يمكن أن تدرك بوصفها أولية، بل فقط بوصفها صائرة. ويطلق هيجل في محاضرات يينا الهوية المثلثة الأوجه للوعي المانح للأسماء، الماكر والمعترف به. تتكون هذه الهويات في ديالكتيك التصور، العمل والصراع من أجل الاعتراف، وتكذّب تلك الوحدات المجردة للإرادة العملية، الإرادة التقنية وإرادة الفكر، تلك التي يبدأ

بها نقد كانط للعقل العملي والمحض. ضمن وجهة النظر هذه يمكن أن نفهم فلسفة الروح في محاضرات يينا على أنها في الحقيقة مقدمة للفينومينولوجيا، لأن تجذير نقد المعرفة المنجز من قبل الوعي الظاهر كعلم يوجد حقيقة في التنازل عن وجهة نظر ذات المعرفة «المنجزة» قبل كل شيء ريبية لا تحافظ النقد، وتحديداً على الشك قبل اليأس، وتمارس التأمل، وتحديداً تبصر ظاهر ما وصولاً إلى انقلاب الوعي ذاته، ببداية راديكالية في الرؤيا القائلة بأننا أنفسنا نقيم فروقاً أساسية بين العقل العملي والعقل النظري، بين قضايا حقيقية وصفياً وبين تمييزات صحيحة معيارياً، ونبدأ بالإجمال دون افتراض معايير ـ على الرغم من أن هذه البداية غير المشروطة نظرياً لا يمكن أن تكون بداية مطلقة، وإنما يجب أن تقيم الصلة مع الوعي الطبيعي. عندما نلقي بنظرنا إلى الخلف على فلسفة الروح في يينا، يتجلى لنا السؤال حول وحدة سيرورة التكون التي تتعين بداية عبر ثلاثة نماذج تظل متغايرة. ويطرح السؤال عن علاقة تنظيم المراكز ذلك نفسه بصورة ملحة عندما نتذكر تاريخ تأثير الفلسفة الهيجلية، ونضع نصب أعيننا تلك التفسيرات المتباعدة التي يتصدى كل واحد منها من هذه النماذج الأساسية الديالكتيكية الثلاثة ليكون مبدأ التفسير للكل. يأخذ كاسيرر/ Cassirer ديالكتيك التصور على أنه الخيط الهادي لتفسير كانط على ضوء هيجل، على أن هذا التفسير يشكل أساس فلسفة الأشكال الرمزية. ويفسر لوكاش حركة الفكر من كانط إلى هيجل على أساس ديالكتيك العمل، الذي يضمن في الوقت ذاته الوحدة المادية بين الذات والموضوع في سيرورة تكون النوع ضمن التاريخ العالمي. وفي النهاية تقود الهيجلية الجديدة لـِ تيودورليت إلى تصور التمرحل الذاتي للروح، ذلك التمرحل الذي يتبع نموذج الديالكتيك من أجل

الاعتراف. بصورة مشتركة يكون لهذه المواقع الثلاثة المنهج الذي تمارسه الهيجلية الجديدة لتملك هيجل ضمن التضحية بهوية الروح والطبيعة تلك الهوية التي تتطلبها المعرفة المطلقة. بالإضافة إلى ذلك ليس بين هذه المواقع سوى القليل مما هو مشترك، ذلك أنها فقط تبرهن على تباعد المنطلقات الثلاثة، وهذا يعني: مواقف الديالكتيك التي تشكل الأساس بالنسبة إليها. إذن كيف يمكن التفكير بوحدة سيرورة التكون التي تسير حسب تصور محاضرات يينا من خلال ديالكتيك اللغة والعمل والتفاعل؟

هيجل يدخل تحت عنوان لغة استخدام رموز متصوَّرة بحق بوصفها التعين الأول للروح المجرد. يشترط التعينان الاثنان اللاحقان بالضرورة التعين الأول. في بُعد الروح الفعلي تأخذ اللغة وجوداً بوصفها منظومة موروث ثقافي معين: «اللغة هي فقط بوصفها لغة شعب. إنها عامة ومعترف بها في ذاتها، تتصادى بالطريقة ذاتها في وعي الجميع، كل وعي متكلّم يتحول مباشرة فيها إلى وعي آخر، وهي تتحول بذلك وطبقاً لمضمونها في شعب ما إلى لغة حقيقية، للإفصاح عما يقصده كل فرد»[٢٥]. تدخل اللغة كإرث ثقافي في العقل التواصلي، لأن المعاني الثابتة والصالحة للمشاركة بين الذوات، التي هي مخلوقة من التقاليد، تسمح بالتوجه نحو العلاقات المتبادلة، وهذا يعني نحو توقعات الفعل المتكاملة. وهكذا يكون التفاعل مرتبطاً بالتواصلات اللغوية المتجذرة. وبالشكل ذاته يكون الفعل الأداتي، مادام يظهر كعمل اجتماعي تحت مقولة الروح الفعلي، محصوراً في شبكة تفاعلات، ولهذا السبب يظل من جانبه

---

(٢٥) فلسفة الواقع ـ المجلد الأول ـ ص٢٣٥.

متعلقاً بالشروط الهامشية التواصلية لكل تعاون ممكن. بصرف النظر عن العمل الاجتماعي يبقى الحدث المعزول لاستخدام الأداة معتمداً على استخدام الرموز، ذلك لأن مباشرية إشباع الدوافع الحيوانية لا تنكسر دونما إقصاء الوعي المانح للأسماء عن الموضوعات القابلة للتطابق، فالفعل الأداتي إنما هو كفعل مونولوجي منعزل دائماً.

إن علاقة التعينين الإثنين الآخرين للروح المجرد إنما هي أكثر أهمية وليست بالمطلق بهذا الوضوح مثل علاقة استخدام الرموز مع التفاعل والعمل: علاقة التفاعل والعمل مع بعضهما. من جهتها تكون المعايير التي يتمأسس ضمنها الفعل التكاملي في إطار الموروث الثقافي ويُطرح على الدوام، مستقلاً عن الفعل الأداتي، إذ تتكوّن القواعد التقنية أولاً ضمن شروط التواصلات اللغوية، ولكن ليس لديها ما هو مشترك مع القواعد التواصلية للتفاعل. في الأوامر المشروطة التي يخضع لها فعل أداتي، والتي تنتج من جانبها من مجال خبرة العقل الأداتي، تدخل فقط علية الطبيعة وليس علية القدر. وليس إرجاع التفاعل إلى العمل أو استنباط العمل من التفاعل بممكنين. من جهة ثانية يقيم هيجل علاقة بين معايير الحق التي يترسخ فيها رسمياً تبادل اجتماعي قائم على الاعتراف المتبادل وبين سيرورات العمل.

ضمن مقولة الروح الفعلي تظهر التفاعلات القائمة على التبادل في شكل تواصل معياري حقوقياً بين أشخاص يتحدد وضعهم بوصفه شخصية اعتبارية قانونية من خلال مأسسة الاعتراف المتبادل. وحده هذا الاعتراف لا ينسحب مباشرة على هوية الآخر، وإنما على الأشياء التي تخضع لقدرته على التحكم. ويكمن الواقع المؤسساتي لهوية الآخر في أن الأفراد يعترفون كمالكين في حيازتهم المنتجة من خلال

العمل والمكتسبة من خلال التبادل: «ليست فقط ملكيتي أو حيازتي هي الموضوعة هنا وإنما شخصي، أو هذا كما لو أن في كينونتي تكمن كليتي: الشرف والحياة»[٢٦]. الشرف والحياة هما لوحدهما معترف بهما في عدم المساس بالملكية. وينطلق التملك بوصفه قاعدة الاعتراف الحقوقي من سيرورات العمل. ففي منتوج العمل المعترف به يتشابك كل من الفعل الأداتي والتفاعل.

ينشئ هيجل هذه العلاقة في محاضرات يينا ببساطة شديدة. في نسق العمل الاجتماعي يوضع تقسيم سيرورات العمل وتبادل منتوجاته. من خلال ذلك تصل إلى تعميم كل من العمل والاحتياجات. لأن عمل كل واحد إنما هو بالنظر إلى مضمونه عمومية بالنسبة إلى حاجات الكل. ينتج العمل المجرد بضائع من أجل الحاجات المجردة. من خلال ذلك تأخذ البضاعة المنتجة قيمة مجردة بوصفها قيمة تبادل. المال هو مفهومها الموجود. والتبادل بين قيم متعادلة هو النموذج بالنسبة إلى السلوك المتبادل. الشكل المؤسسي للتبادل هو العقد، فالعقد لذلك هو التثبيت الرسمي لفعل بدئي قائم على التبادلية. العقد «هو ما ندعوه التبادل، ولكنه تبادل تصوري. إنه تبادل الإعلان، وليس تبادل الأشياء، غير أنه يصلح بوصفه الشيء. للإثنين تصلح إرادة الآخر كما هي»[٢٧]. فتتحقق مأسسة العلاقة التقابلية من خلال أن الكلمة المنطوقة تتمتع بقوة معيارية، ويكون الفعل التكاملي متوسطاً عبر الرموز التي ترسخ توقعات سلوك ملزمة: «كلمتي يجب أن يكون لها صلاحيتها، ليس

---

(٢٦) فلسفة الواقع ـ المجلد الثاني ـ ص٢٢١.

(٢٧) فلسفة الواقع ـ المجلد الثاني ص٢١٨.

من منطلق أسباب أخلاقية، ذلك أنني أبقى داخلياً الشيء ذاته بالنسبة لي، ولا ينبغي أن يتغير تفكيري أو تتغير قناعتي، بل سيكون بمقدوري أن أغيرهما، غير أن إرادتي إنما هي فقط هنا كإرادة معترف بها. أنا لا أناقض نفسي فقط. وإنما أناقض أن إرادتي معترف بها. [. . . .]. الشخص، الوجود المحض لذاته لا يعتبر كفرد، كإرادة تقصي ذاتها عما هو مشترك، وإنما فقط كمشارك»[٢٨]. وهكذا تصبح علاقة الاعتراف المتبادل التي يقوم عليها التفاعل معيارية كما هي، على الطريق، لمأسسة القدرة التقابلية في تبادل منتوجات العمل.

إن مأسسة هوية الأنا، الوعي الذاتي المتواضع عليه قانونياً إنما يفهم كنتيجة للسيرورتين الاثنتين: سيرورة العمل وسيرورة الصراع من أجل الاعتراف. إن سيرورات العمل التي نتحرر من خلالها من إملاء قوة الطبيعة المباشرة تدخل بهذه الطريقة في الصراع من أجل الاعتراف، ذلك أنه بنتيجة هذا الصراع، في الوعي الذاتي المعترف به قانونياً تكون لحظة التحرير مترسخة من خلال العمل. يربط هيجل العمل والتفاعل ضمن وجهة نظر التحرر من سلطة الطبيعة الخارجية والداخلية. وهو لا يختزل التفاعل في العمل ولا يلغي هذا العمل في التفاعل، غير أنه يبقي علاقة الاثنين نصب عينيه، حيث إن ديالكتيك الحب والصراع لا يمكن حله من نجاحات الفعل الأداتي ومأسسة الوعي الماكر. وتدخل نتيجة التحرير من خلال العمل في المعايير التي نعمل تكاملياً في إطارها.

بطبيعة الحال طور هيجل العلاقة الديالكتيكية بين العمل والتفاعل عاقداً الصلة مع تبصر مرتبط بمنظومة الأخلاق[٢٩]، فقط مرة واحدة،

---

(٢٨) فلسفة الواقع ـ المجلد الثاني ص٢١٤ .

(٢٩) منظومة الأخلاق ـ ص٤٤٢ .

وتحديداً في فصل من فينومينولوجيا الروح: علاقة الاعتراف الوحيد الجانب للسيد من خلال العبد تنقلب من خلال قوة التحكم المنجزة للعبد من جانب واحد في الطبيعة. ويتكون الوعي الذاتي المستقل، الذي يعترف فيه الطرفان، بأنهما يعترفان ببعضهما، على طريق التأثير الراجع للنجاح التقني لتحرير ما من خلال العمل على علاقة التبعية السياسية بين السيد والعبد. وبالتالي وجدت علاقة السيطرة والعبودية عبر الفينومينولوجيا مدخلاً إلى فلسفة الروح الذاتي. وفي الانسكلوبيديا[٣٠] يتحدد الانتقال إلى الوعي الذاتي العام، كما تتعين بذلك الخطوة من «الوعي» إلى الروح. فقط في الفينومينولوجيا خسر الديالكتيك الخاص عن العمل والتفاعل الكثير من أهميته التي عادت إليه نسقياً في محاضرات يينا.

وتبدو المسألة جلية في أن هيجل ضحى سريعاً بنسقية هذه المحاضرات، وعوضها من خلال التقسيم الانسكلوبيدي طبقاً للروح الذاتي، الموضوعي والمطلق. في حين لم تكن في يينا اللغة، العمل والسلوك في تأثرها التبادلي، فقط مراحل في سيرورات بناء الروح، وإنما كانت مبادئ بنائه ذاته، تصبح في الإنسكلوبيديا اللغة والعمل، وقد كانت فيما مضى نماذج تكون بالنسبة إلى الحركة الديالكتيكية، وها هي الآن ذاتها متكونة بوصفها علاقات فعلية تابعة: فاللغة تذكر في فلسفة الروح الذاتي لدى الانتقال من قدرة التخيل إلى الذاكرة في ملاحظة طويلة (ص٤٥٩) بينما يغيب العمل كفعل أداتي إجمالاً، وبدلاً من ذلك لا يميِّز بوصفه عملاً اجتماعياً تحت عنوان نسق الحاجات مرحلة هامة في تطور الروح الموضوعي [ص٥٢٤ وما

---

(٣٠) الانسكلوبيديا ـ ٤٣٣ وما بعدها.

بعد]. فقط ديالكتيك العلاقة الأخلاقية احتفظ كما هو الحال في يينا، في الانسكلوبيديا بأهميته من أجل تكون الروح كما هو ـ لدى تبصر كافٍ نتعرف فيه من جديد بطبيعة الحال ليس ديالكتيك الحب والصراع، وإنما ديالكتيك طوره هيجل في مقال الحق الطبيعي بوصفه حركة الأخلاق المطلقة.

V

لقد بحثنا وحدة سيرورة تكوُّن الروح في علاقة النماذج الأساسية الثلاثة، أي في العلاقات بين التصور الرمزي، والعمل والتفاعل. هذه العلاقة الخاصة المقتصرة على مرحلة واحدة، التي اعتمدت في علاقة السيطرة والعبودية، لا تظهر لاحقاً. إنها مرتبطة بنسقية لا يبدو أن هيجل قد اختبرها إلا إبان وجوده في يينا. بطبيعة الحال لقد ترسخ في محاضرات يينا اتجاه يفهم منه لماذا تخسر العلاقة النوعية للعمل والتفاعل معناها. لأنه في يينا انطلق هيجل من ذلك التماهي المطلق للروح مع الطبيعة، الذي يحكم مسبقاً بطريقة معينة على وحدة سيرورة تكون الروح. في محاضرات يينا يؤسس هيجل الانتقال من فلسفة الطبيعة إلى فلسفة الروح، ليس بطريقة أخرى غير ما هي في الانسكلوبيديا: يمتلك الروح في الطبيعة موضوعيته الخارجية الكاملة، ويجد لذلك هويته في إلغاء هذا التخارج. الروح هو الأول المطلق للطبيعة: «الكشف الذي هو [......] صيرورة الطبيعة، من حيث انكشاف الروح الذي هو حر (في التاريخ)، خلق الطبيعة بوصفها عالمه. إنه الخلق من حيث هو تأمل، وفي الوقت ذاته شرط العالم كطبيعة مستقلة»[٣١].

---

(٣١) الانسكلوبيديا ـ ص٣٨٤.

ضمن شروط أطروحة الهوية هذه فسّر هيجل أيضاً ديالكتيك التمثيل والعمل مثالياً وبصورة دائمة: مع الاسم نشرح وجود الموضوعات، ويكون ملغىً في الأداة ذلك الذي هو الطبيعة في الحقيقة. داخل الطبيعة هو ذاته الروح، لأنها قابلة للإدراك فقط في جوهرها، وتأتي إلى ذاتها في جدال الناس معها: على أن داخل الطبيعة ينجز أولاً في مملكة اسمها وفي قواعد معالجتها. عندما يمكن أن يوجد في المموضع الذاتي المخبأ، وتتكشف الطبيعة خلف أقنعة الموضوعات بوصفها اللاعب المقابل المموه، يمكن للنماذج الأساسية الديالكتيكة للتمثيل والعمل مع ديالكتيك الفعل الأخلاقي أن ترجع إلى مانح اسم واحد. لأنه عند ذلك يمكن أن تُرجع الذات المانحة للاسم والذات العاملة إلى الطبيعة تحت هيئة الاعتراف المتبادل. التفاعل بين الذوات، الذي يمكن فيه أن تتطابق أنا مع أنا أخرى دون التخلي عن اللاتماهي بينها وبين أخرى، تنتج نفسها من ثم في اللغة والعمل، عندما يدرك الموضوع الذي تواجهه الذات المتكلمة والعاملة بالدرجة الأولى مثالياً بوصفه مواجها عندئذ، يكون معه التفاعل عن طريق الذوات ممكناً: عندما يكون مواجِهاً وليس موضوعاً. ما دمنا نتأمل كل واحد من تعينات الروح المجرد لذاته، لا بد أن يبقى فرق نوعي. ينبثق ديالكتيك العمل والتصور كعلاقة بين الذات العارفة والفاعلة من جهة، وبين موضوع ما هو ليس عائداً إلى الذات من جهة أخرى. التوسط بين اللحظتين الاثنتين من خلال مركز الرموز والأدوات ينظر إليه بوصفه سيرورة تخارج الذات ـ بوصفه سيرورة التخارج (التموضع) والتملك. مقابل ذلك يكون ديالكتيك الحب والصراع بمثابة حركة على مستوى التفاعل بين الذوات. في مكان نموذج التخارج يدخل لذلك نموذج الانشطار والاغتراب، أما نتيجة الحركة

فلا تكون تملك ما هو مموضع، وإنما مصالحة، إعادة إنتاج الطراز المدمر. الإلغاء المثالي للفرق بين الموضوعات بوصفها أشياء أو مقابلات يجعل بالمقابل تنظيم النماذج المتغايرة ممكناً: عندما يكون التفاعل مع الطبيعة بوصفها ذاتا مخبأة في دور الآخر ممكناً، تتطابق شكلياً سيرورات التخارج والتملك مع سيرورات الاغتراب والمصالحة. إن وحدة سيرورة التكون التي تخترق وسيلة اللغة والأداة والعلاقة الأخلاقية لا تحتاج من ثم إلى أن تثبت على العلاقة المركزية للعمل والتفاعل فيما يخص فلسفة الروح في يينا، لأنها موجودة مسبقاً في ديالكتيك ذلك التعرف على الذات في الآخر الذي يمكن أن يجتمع فيه ديالكتيك اللغة والعمل مع ديالكتيك الأخلاق: وهي متغايرة فقط في الظاهر ضمن الشروط المرتبطة بفلسفة الهوية.

بطبيعة الحال يكون ديالكتيك تعرف الذات في الآخر عاقد الصلة مع علاقة التفاعل بين متواجهين متماثلين مبدئياً. وحالما ترتفع الطبيعة في كليتها إلى مواجه للذوات المتحدة، فإن العلاقة المتساوية تسقط من الاعتبار، ولا يمكن أن يوجد هنا حوار بين الروح والطبيعة، أو قمع موقف حواري بين الاثنين ومعركة من أجل الاعتراف تنتج في العلاقة الأخلاقية المكوَّنة ـ فالروح المطلق يبقى متوحداً. إن وحدة الروح المطلق مع ذاته ومع طبيعة يميز نفسه عنها بوصفها آخره، ولا يمكن أن ينظر إليها في النهاية طبقاً لنموذج التشارك بين الذوات الفاعلة والمتكلمة، ذلك النموذج الذي استقى هيجل على أساسه مفهوم الأنا بوصفها هوية العام والمفرد. الوحدة الديالكتيكية للروح والطبيعة التي يتعرف الروح فيها ذاته في الطبيعة ليس في معارض، وإنما يجد هو نفسه ثانية، مثلما في صورة مناقضة، هذه الوحدة يمكن أن تتكوَّن قبل كل شيء من خبرة التأمل الذاتي للوعي. لذا يفكر

هيجل في حركة الروح المطلق حسب نموذج التأمل الذاتي، ولكن من حيث إنه يدخل في هذا التأمل الذاتي ديالكتيك العلاقة الأخلاقية الذي تنطلق منه هوية العام والخاص: الروح المطلق هو أخلاقية مطلقة. يتجلى ديالكتيك العلاقة الأخلاقية، الذي يُطبَّق مع علِّية القدر على «المجرم» كما يُطبَّق على أولئك الذين يكافحون من أجل الاعتراف، بوصفه الحركة نفسها التي ينعكس فيها الروح المطلق.

يمكن لسيرورة القدر التي نشأت في أعمال الشباب اللاهوتية، انطلاقاً من موقف عناصر الكلية الأخلاقية، وقد فهمت من حيث إنها استجابة منبثقة من خلال قمع العلاقة الحوارية بين الذوات أنفسهم، يمكن أن تفسر من جديد لاحقاً بصورة أكثر سهولة على قاعدة التأمل الذاتي في حركة ذاتية للكلية، عندما يستطيع هيجل إبان ذلك أن يعطفها على ديالكتيك الضحية الذي طوره في الشذرات الأولى: «لأن قوة التضحية تقوم على التبصر وعلى التورط مع اللاعضوي، ـ من خلال أي حدس يحل هذا التورط، يعزل اللاعضوي، ويتعرَّف كما هو، وقد أخذ هو ذاته في اللاتمايز: غير أن ما هو حي، من حيث إنه يعرف ما بوصفه جزءاً منه يودع فيه ذاته، ويقدمه ضحية للموت، وقد تعرف مملكته، وفي الوقت ذاته نقى نفسه منها»[٣٢]. في انشطار الكلية الأخلاقية يتحقق فقط قدر المطلق الذي يضحي بنفسه. طبقاً لنموذج الأخلاقية المطلقة الذي أطلقه هيجل للمرة الأولى في مقالة الحق الطبيعي على أنه تقديم التراجيديا في ما هو أخلاقي، يتم تصور تماهي الروح مع الطبيعة بوصفها آخره، ويتوحد ديالكتيك الوعي

---

(٣٢) حول أساليب المعالجات العلمية للحق الطبيعي ـ الإصدار الاحتفالي ـ المجلد الأول ـ ص٥٠٠.

الذاتي مع ديالكتيك العلاقة الأخلاقية. ويمثل «المنطق» فقط علم نحو اللغة التي كتبت فيها التراجيديا، حيث يلعب المطلق مع ذاته بصورة أبدية: «ذلك أنه يلد ذاته أبدياً في الموضعة، وفي موضعة هيئته هذه يلقي بنفسه إلى الألم والموت، ويرتفع من رماده إلى روعة العظمة. ويتخذ الإلهي مباشرة في هيئته وفي موضعته طبيعة مزدوجة، أما حياته ففي الوجود الواحد المطلق لهذه الطبائع»[٣٣].

غير أن مقالة الحق الطبيعي والمنطق الكبير لا يربطهما تطور متواصل. في القطع الثلاث لفلسفة الروح في يينا، التي تحدثنا عنها، تجد دراسة هيجل عن الاقتصاد المعاصر اكتمالها، ذلك أن حركة الروح الفعلي لا تعكس مسار التضحية الظافر للمطلق، وإنما بنى الروح بوصفها أطلقت من جديد العلاقة بين العمل المتوسط رمزياً وبين التفاعل. ولا يخضع ديالكتيك العمل بصورة لا قسرية إلى حركة روح مدرك بوضعية أخلاقية مطلقة ويقسر بذلك على إعادة تكوين. ولقد ضحى هيجل بهذه من جديد بعد يينا، لكن ليس دونما آثار. فالموقع الذي يأخذه الحق المجرد في النسق لا ينتج مباشرة من تصور الروح الأخلاقي. وبذلك ترسخت لحظات من فلسفة الروح في يينا. ولم تؤخذ لحظات أخرى من المفهوم المطوَّر في يينا بطبيعة الحال في التكوين اللاحق للحق.

وصولاً إلى مقالة الحق الطبيعي كان هيجل يدرك مجال علاقات الحق الصورية، معتمداً على شرح غيبون Gibbon للحق الروماني، على أنه نتيجة انهيار تلك الأخلاقية الحرة التي رآها هيجل الشاب متحققة في الدستور المثالي للمدينة الإغريقية Polis. وحتى في عام

---

(٣٣) المصدر السابق.

١٨٠٢ بدا الأمر ممثلاً في أن الحق الخاص تكون تاريخياً بادئ ذي بدء في هيئة حق روماني، في حالة إقصاء المواطنين عن السياسة، في «الفساد والمذلة العالمية»: يقاس التواصل المعياري قانونياً لأفراد متخصصين فيما بينهم سلبياً بالعلاقة الأخلاقية المدمرة. وينتمي حق تلك المرحلة التي فيها يتشابك الأخلاقي مع اللا عضوي إلى حركة الأخلاق المطلقة، ويقدم نفسه ضحية «لقوى تحت أرضية».

بالمقابل يظهر في فلسفة الروح في يينا الوضع القانوني الذي يتميز الآن من خلال تعينات الحق الخاص البورجوازي الحديث، ليس بوصفه نتاج انهيار الأخلاق المطلقة، بل على العكس بوصفه الهيئة الأولى للعلاقة الأخلاقية المتكونة. التواصل الموضوع على الدوام ضمن معايير الحق بين أفراد يعملون تكاملياً هو الذي يحوِّل هوية الأنا، وتحديداً الوعي الذاتي، الذي يتعرف ذاته في وعي ذاتي آخر، إلى مؤسسة. والفعل على قاعدة الاعتراف المتبادل يتم ضمانه من خلال العلاقة الرسمية بين رجال القانون. يستطيع هيجل تعويض التعين السلبي للحق المطلق من خلال تعين إيجابي، لأنه تعرف ورأى أثناء ذلك العلاقة الاقتصادية للحق الخاص مع المجتمع البورجوازي الحديث، ذلك أنه ترسخ في عناوين الحق هذه أيضاً نتيجة تحرير من خلال العمل الاجتماعي. الحق المجرد يضمن تحريراً أنجز بالمعنى الحرفي[٣٤].

أخيراً في الانسكلوبيديا وفي فلسفة الحق يبدل الحق المجرد مرة ثانية من أهميته. وهو يحافظ على تعيناته الإيجابية، لأنه فقط في نسق

---

(٣٤) يمكن العودة إلى بحثي ـ نقد هيجل للثورة الفرنسية ـ في: نظرية وممارسة ـ نويفيد ١٩٦٧ ـ والكلمة الختامية حول أعمال هيجل السياسية ـ فرنكفورت ١٩٦٦.

هذه المعايير العامة يمكن أن تكتسب الإرادة الحرة موضوعية الكينونة الخارجية. الإرادة الواعية لذاتها والحرة، الروح الذاتي في مستواه الأعلى يدخل بوصفه رجل القانون ضمن التعينات الأكثر ثباتاً للروح الموضوعي. إلا أن العلاقة بين العمل والتفاعل، التي يعود الفضل في كرامتها إلى الحق المجرد، تتعرض إلى الانحلال. لقد تمت التضحية بالتكون الذي نشأ في يينا، فيما اندمج الحق المجرد لتأمل ذاتي للروح مدرك بوصفه أخلاقاً مطلقة. والآن يصلح المجتمع البورجوازي مجالاً للأخلاق المنهارة. ويوجد في المنظومة الممزقة للحاجات مكان لمقولات العمل الاجتماعي، ومكان لحركة التبادل التي تجعل عملاً مجرداً ممكناً من أجل الحاجات المجردة، ضمن شروط تواصل مجرد للمنافسين المنفردين. غير أن الحق المجرد يدخل في هذا المجال، على الرغم من أنه حدَّد شكل التواصل الاجتماعي من الخارج تحت عنوان رعاية الحق. وهو يتكون مستقلاً عن مقولات العمل الاجتماعي، ويدخل لاحقاً في علاقة مع السيرورات التي حمَّلها في يينا مسؤولية لحظة الحرية بوصفها نتاج تحرير من خلال العمل الاجتماعي. وحده ديالكتيك الأخلاق يكفل «انتقال» الإرادة الداخلية إلى موضعة الحق، وبذلك يكون ديالكتيك العمل قد خسر أهميته المركزية.

VI

لقد أشار كارل لوفيت، الذي نحن مدينون[٣٥] له بأكثر التحليلات نفاذاً، التي تناول فيها الصدع الروحي بين هيجل وبين

---

(٣٥) كارل لوفيت ـ من هيجل إلى نيتشه (١٩٦١) وكذلك مقدمة لوفيت إلى مجموعة النصوص ـ اليسار الهيجلي ـ شتوتغارت.

الجيل الأول من تلامذته، إلى الغرابة العميقة بين مواقف الهيجليين الشباب وبين الموضوعات المهيمنة في فكر هيجل الشاب. وهكذا أعاد ماركس، دون معرفة بمخطوطات يينا اكتشاف تلك العلاقة بين العمل والتفاعل في ديالكتيك قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج، وهذه العلاقة كانت قد استحوذت لبضع سنوات على الاهتمام الفلسفي لهيجل، مدفوعة من قبل الدراسات الاقتصادية. لقد أكد ماركس في نقد الفصل الأخير من فينومينولوجيا الروح لهيجل، بأنه يقف إلى جانب الاقتصاد الوطني الحديث، لأنه أدرك العمل بوصفه الجوهر، جوهر الإنسان الذي تأكدت جدارته. في هذا الموضع من مخطوطات باريس يوجد هذا الاقتباس المشهور: «تتمثل العظمة في الفينومينولوجيا وفي نتيجتها النهائية [. . . .] في أن هيجل يدرك إنتاج الإنسان لذاته على أنه سيرورة، كما يدرك الموضعة كنفي للموضعة، كتخارج وإلغاء لهذا التخارج، ذلك لأنه يرى في هذا جوهر العمل والإنسان المموضع والحقيقي، لأنه يدرك الإنسان الفعلي بوصفه نتيجة لعمله الخاص».

ضمن وجهة النظر هذه حاول ماركس بالذات إعادة صياغة سيرورة التكون التاريخي العالمي للنوع من قوانين إعادة إنتاج الحياة الاجتماعية. وهو يجد آلية تغيير نسق العمل الاجتماعي في تعارض قوى التحكم المتراكمة من خلال العمل في سيرورات الطبيعة وفي الإطار المؤسساتي للتفاعلات الخاضعة للقواعد بنمائها الطبيعي. يبين التحليل الدقيق للجزء الأول من الإيديولوجيا الألمانية أن ماركس لا يشرح فعلياً علاقة التفاعل والعمل، وإنما يختزل الواحد في الآخر تحت العنوان غير النوعي للبراكسيس الاجتماعي، ويرجع تحديداً الفعل التواصلي إلى الفعل الأداتي. الفاعلية المنتجة التي تنظم تمثل

النوع البشري مع الطبيعة المحيطة، مثلما في فلسفة الروح في يينا يتوسط استخدام الأداة الذات الفاعلة مع الموضوعات الطبيعية ـ هذا الفعل الأداتي يتحول إلى نموذج من أجل إنتاج المقولات كافة؛ كل شيء ينحل في الحركة الذاتية للإنتاج(٣٦). لهذا السبب يمكن أن يساء آلياً وسريعاً فهم الرؤيا العبقرية في العلاقة الديالكتيكية لقوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج.

في أيامنا هذه، ولأن المحاولة قد تمت من أجل إعادة تنظيم العلاقات التواصلية لتفاعلات مترسخة كما هو الحال دائماً حسب النمو الطبيعي، وذلك طبقاً لنموذج أنساق متقدمة تقنياً لفعل عقلاني الهدف، سيكون لدينا السبب الكافي كي نفصل اللحظتين عن بعضهما بصورة أكثر صرامة. مع فكرة العقلنة المتقدمة للعمل ترتبط مجموعة من تصورات التمني التاريخية. وعلى الرغم من أن الجوع لا يزال يتحكم بأكثر من ثلثي سكان الكرة الأرضية، فإن التغلب على هذا الجوع لا يمثل يوتوبيا بالمعنى السيء للكلمة. غير أن إطلاق قوى الإنتاج بما في ذلك تكوين آلات تعليم وإرشاد تتجاوز بعيداً دائرة الوظيفة الكاملة للفعل العقلاني الهدف، وتتجاوز قدرات الوعي البشري، وبالتالي تعوض الإنجازات البشرية، لا يكون متماهياً مع تكوين المعايير التي تستطيع أن تكمل ديالكتيك العلاقة الأخلاقية في تفاعل السيطرة على أساس تبادلية ناجحة دونما قسر. ولا يجتمع التحرر من الجوع والبؤس بالضرورة مع التحرر من العبودية والذل، لأنه لا توجد علاقة ذات تطور آلي بين العمل والتفاعل. علماً بأنه

---

(٣٦) يمكن العودة إلى كتابي ـ المعرفة والمصلحة ـ فرنكفورت ١٩٦٨ ـ ولاسيما الفصل الثالث.

توجد علاقة بين اللحظتين الاثنتين. لا فلسفة الواقع في يينا ولا الإيديولوجيا الألمانية كشف أي منهما هذه العلاقة بالشكل الكافي - على أن كلاً منهما تستطيع أن تقنعنا براهنية العلاقة وبأهميتها: تتعلق سيرورة تكون الروح وسيرورة تكون النوع جوهرياً بتلك العلاقة بين العمل والتفاعل.

١٩٦٧

التقنية والعلم كإيديولوجيا

مهداة إلى هربرت ماركوزه

بمناسبة بلوغه السبعين في ١٩٦٨

لقد أدخل ماكس فيبر مفهوم «العقلانية» لكي يحدد شكل فاعلية الاقتصاد الرأسمالي، وشكل حركة الحق الخاص البرجوازي وشكل السيطرة البيروقراطية. تعني العقلنة بداية اتساع المجالات الاجتماعية التي تخضع لمعايير الحسم العقلاني. يقابل ذلك تصنيع العمل الاجتماعي مع النتيجة التي مؤداها أن معايير الفعل الأداتي لابد أن تنفذ إلى مجالات أخرى (إعمار أسلوب الحياة وإدخال التقنية إلى التبادل والتواصل). في كلتا الحالتين تدور المسألة حول تحقق نموذج الفعل العقلاني الهدف: هنا ينسحب النموذج على تنظيم الوسائل، أما هناك فعلى الاختيار بين البدائل. في الأولى نستطيع أن ندرك التخطيط بوصفه فعلاً عقلاني الهدف من المستوى الثاني، وهو يهدف إلى التأسيس أو التصحيح أو توسيع مدى أنساق الفعل العقلاني الهدف ذاتها. وترتبط «العقلنة» المتقدمة للمجتمع بمأسسة التقدم العلمي والتقني. بالقدر الذي يخترق فيه كل من العلم والتقنية المجالات الممأسسة للمجتمع، وبالتالي تحول المؤسسات ذاتها، تلغى الشرعيات القديمة. الدنيوية «ونزع السحر» عن صور العالم الموجهة

للفعل، وعن الموروث الثقافي بكليته، كل ذلك إنما هو الجانب الآخر «لعقلانية» متنامية للفعل الاجتماعي.

I

أقام هربرت ماركوزه صلة مع هذه التحليلات لكي يبرهن على أن المفهوم الشكلاني للعقلانية الذي استقاه ماكس فيبر من الفعل العقلاني الهدف لرب العمل وعامل الأجر الصناعي، من فعل رجل القانون المجرد وموظف الإدارة الحديث، ورسخه على معايير العلم والتقنية، إنما له تطبيقات مضمونية محددة. وماركوزه على ثقة من أن ما دعاه ماكس فيبر «عقلنة» ليس عقلانية بالمعنى الصحيح، بل إن شكلاً من السيطرة السياسية غير المعترف بها يتحقق باسم هذه العقلانية: لأن عقلانية من هذا النوع تمتد لتصل إلى الاختيار الصحيح بين الاستراتيجيات والاستخدام المناسب للتقنيات والتأسيس الهادف لمنظومات (لدى أهداف موضوعة في حالات معطاة)، فإنها تتملص من علاقة المصالح الاجتماعية بكاملها، التي تُختار فيها استراتيجيات وتستخدم تقنيات وتؤسس منظومات، كما تتملص من التأمل ومن إعادة تكون عقلانية. تمتد تلك العقلانية زيادة على ذلك إلى علاقات التوفر التقني الممكن، وتطالب بنمط الفعل والسيطرة، سواء أطبق ذلك على الطبيعة أم على المجتمع ضمناً. الفعل العقلاني الهدف هو طبقاً لبنيته ممارسة الضبط. لذلك فإن «عقلنة» علاقات الحياة حسب معيار هذه العقلانية تتساوى بمعناها مع مأسسة سيطرة لا تصبح معروفة بوصفها سيطرة سياسية: إذ لا يتخلى العقل التقني لمنظومة اجتماعية للفعل العقلاني الهدف عن مضمونه السياسي. ونقد ماركوزه لماكس فيبر يصل إلى الاستخلاص: «ربما كان مفهوم العقل التقني

ذاته إيديولوجيا. وليس استخدام التقنية بدءاً، إنما التقنية ذاتها سيطرة (على الطبيعة وعلى الإنسان)، سيطرة منهجية، علمية، محسوبة وحاسبة. وليست الأهداف المتعينة للسيطرة ومصالحها «لاحقة» وتملي إرادتها من خارج التقنية ـ بل تدخل في تكوين الآلة التقنية ذاتها؛ التقنية هي على الدوام مشروع اجتماعي ـ تاريخي، يُسقط projektiert فيها، ما يريد مجتمع والمصالح المتحكمة فيه ما فعله بالناس وبالأشياء. مثل هذا الهدف من السيطرة «مادي» وينتمي إلى حد ما إلى صورة العقل التقني ذاته»[١].

في عام ١٩٥٦ أشار ماركوزه في مجال مختلف تماماً إلى الظاهرة المميزة التي مؤداها أن السيطرة تتجه في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة صناعياً إلى أن تخسر طبيعتها الاستقلالية القامعة، أي أنها تصبح «عقلانية» دون أن تختفي سيطرتها السياسية: «السيطرة تبقى فقط مشروطة المقدرة والمصلحة في حفظ الجهاز بوصفه كاملاً وتوسيع مداه»[٢]. تقاس عقلانية السيطرة حسب المحافظة على منظومة ما يمكن لها أن تسمح بخلق تصاعد قوى الإنتاج المرتبطة بالتقدم العلمي ـ التقني وصولاً إلى أساس شرعية هذه المنظومة، على الرغم من أن سوية قوى الإنتاج تحدد من جهة ثانية القوة الكامنة التي تظهر معها «التنازلات» المفروضة على الأفراد والأعباء التي تبدو دائماً غير ضرورية وغير عقلانية»[٣]. يعني ماركوزه أننا يجب أن نتعرف القمع

---

(١) التصنيع والرأسمالية في أعمال ماكس فيبر في: الثقافة والمجتمع II فرنكفورت ١٩٦٥.

(٢) نظرية الدافع والحرية في: فرويد في الوقت الحاضر ـ فرنكفورت ـ المجلد السادس ١٩٥٧.

(٣) المصدر السابق ص٤٠٣.

الفائض موضوعياً في «الإخضاع المكثف للأفراد ووضعه تحت الجهاز الهائل للإنتاج والتوزيع، وفي نزع خصوصية أوقات الفراغ وأخيراً في الانصهار غير القابل للتمايز تقريباً بين العمل الاجتماعي البناء والمدمر». ومن المفارقة أن هذا القمع يمكن أن يختفي عن وعي الناس، لأن شرعية السيطرة قد اتخذت طبيعة جديدة: وتحديداً الإشارة إلى «الإنتاجية المتنامية بصورة دائمة، وكذلك السيطرة على الطبيعة التي تجعل الأفراد أكثر راحة، وتجعل حياتهم أقل عناء بصورة مستديمة».

إن نمو قوى الإنتاج الممأسس مع التقدم العلمي ـ التقني ينسف التناسبات الاجتماعية كافة. على أن الإطار الممأسس يأخذ من هذا النمو فرص شرعيته. والفكرة بأن علاقات الإنتاج يمكن أن تقاس حسب كمون قوى الإنتاج المُطلقة من عقالها، تعترض من خلال أن علاقات الإنتاج القائمة تقدم نفسها بوصفها شكل التنظيم الضروري تقنياً لمجتمع معقلن. تبدي هنا «العقلانية» بمفهوم ماكس فيبر وجهها المزدوج: فهي لم تعد فقط معياراً نقدياً بالنسبة إلى حال قوى الإنتاج التي يمكن أن تتكشف أمامها القمعية الفائضة موضوعياً لعلاقات الإنتاج اللاحقة تاريخياً، وإنما في الوقت ذاته المعيار التسويغي الذي يمكن أن تسوغ على أساسه علاقات الإنتاج هذه بوصفها إطاراً مؤسساتياً مطابقاً لوظيفته. نعم، في العلاقة مع قابلية الاستخدام التسويغية تزال فاعلية «العقلانية» بوصفها معيار النقد، وتخفض إلى وسيلة مصححة ضمن النسق وما يمكن قوله أيضاً إنما هو على كل حال أن المجتمع «مبرمج خطأ». يبدو أن قوى الإنتاج تدخل في وضعية جديدة مع علاقات الإنتاج على مستوى انطلاقتها العلمية ـ التقنية، إذ لم تعد تعمل من أجل كشف سياسي بوصفه أساس نقد شرعيات صالحة، وإنما تصبح هي ذاتها أساس الشرعية. وهذا ما

يدركه ماركوزه على أنه الجديد على مستوى التاريخ العالمي. ولكن إذا ما سارت الأمور على هذا النحو، أفلا يجب أن تفهم العقلانية التي تتجسد في أنساق الفعل العقلاني الهدف من حيث إنها محدودة نوعياً؟ هل يجب على عقلانية العلم والتقنية، بدلاً من أن ترد إلى قواعد المنطق غير المتغيرة للفعل الذي يضبطه النجاح، ألا تكون قد أخذت في ذاتها قبلية مضمونية ناشئة تاريخياً وزائلة؟ يحبذ ماركوزه هذا السؤال: «مبادئ العلم الحديث كانت مكونة هكذا قبلياً بوصفها أدوات مفهومة، مكنتها من أن توضع في خدمة عالم ضبط يتحقق وينتج آلياً؛ العملياتية النظرية ماثلت في النهاية نظيرتها العملية. والمنهج العلمي الذي قاد دائماً إلى تحكم في الطبيعة متواصل وأكثر فاعلية، قدّم من ثم المفاهيم الخالصة وكذلك الأدوات لسيطرة الإنسان المتواصلة والأكثر فعالية على الإنسان بواسطة التحكم في الطبيعة [.....]. واليوم تتأبد السيطرة ويتسع مداها، ليس فقط بواسطة التقنية، وإنما كتقنية، وهذه تقدم للسلطة السياسية المتنامية، التي تأخذ في ذاتها مجالات الثقافة كلها، الشرعية الكبرى. في هذا العالم تقدم التقنية أيضاً العقلنة الكبيرة للاحرية الإنسان، وتبرهن الاستحالة «التقنية» في أن يكون الإنسان مستقلاً، بشكل حياته ذاتياً. ذلك لأن هذه اللاحرية لا تتبدى على أنها لا عقلانية، حتى ولا سياسية، وإنما على أنها خضوع للآلة التقنية التي توسع من مدى أسباب الراحة أمام الحياة، كما ترفع إنتاجية العمل. تحمي العقلانية التكنولوجية بهذه الطريقة قبل كل شيء قانونية السيطرة، في الوقت الذي تلغيها فيه، والأفق الأداتي يحول ذاته إلى مجتمع شمولي بطريقة عقلانية»(٤).

---

(٤) الإنسان ذو البعد الواحد، نوفيد ١٩٦٧ ص١٧٢ وما بعد.

ليست «عقلنة» ماكس فيبر مجرد سيرورة طويلة الأمد لتغير البنى الاجتماعية، وإنما في الوقت ذاته «عقلنة» بالمعنى الفرويدي. والدافع الحقيقي، المحافظة موضوعياً على سيطرة متأخرة موضوعياً تغطى من خلال الاعتماد على الأوامر التقنية. هذا الاعتماد هو دائماً ممكن فقط لأن عقلانية العلم والتقنية إنما هي محايثة عقلنة التحكم وعقلنة السيطرة.

هذا التصور الذي مؤداه أن عقلانية العلم في العصر الحديث بمثابة تشكيل تاريخي، يدين ماركوزه بالفضل فيه إلى مبحث هوسرل حول أزمة العلم الأوروبي وإلى مقولة هايدغر عن تدمير الميتافيزيقا الغربية. لقد أطلق أرنست بلوخ وجهة نظره في العلاقة الماديانية التي مؤداها أن العقلانية المشوهة رأسمالياً تسلب العلم وكذلك التقنية الحديثة طهرانية قوة إنتاج خالصة. غير أن ماركوزه يحول «المضمون السياسي للعقل التقني» إلى نقطة انطلاق تحليلية لنظرية المجتمع في الرأسمالية المتأخرة. ومن حيث إنه لا يريد أن يطور وجهة النظر هذه فلسفياً فقط، بل يريد أن يثبت صحتها في التحليل السوسيولوجي، فإنه من الممكن أن تظهر لديه صعوبات في التصور. وأنا أريد أن أشير إلى ارتباك ما ينتج لدى ماركوزه ذاته.

II

عندما لا يمكن تفسير الظاهرة التي يعتمد عليها ماركوزه في تحليله للمجتمع، أي الانصهار الخاص للتقنية والسيطرة، العقلانية والقمع، إلا من خلال أنه في القبلية المادية للعلم والتقنية يختبئ عبر مصلحة الطبقات أو عبر الوضع التاريخي لترسيمة عالمية محددة «مشروع» مثلما يقول ماركوزه عطفاً على الفينومينولوجي سارتر ـ ذلك

أنه لا يمكن التفكير في التحرير دونما تثوير كل من العلم والتقنية ذاتهما. يبدو أن ماركوزه يخضع في بعض المواقع إلى غواية الاستسلام إلى فكرة علم جديد في مجال نبوءة «قيامة الطبيعة الساقطة» والمرتبطة بالتصوف اليهودي البروتستانتي: إنها مقولة تسربت إلى فلسفة شلنغ (وباور) عبر التقوية الشفابية، وهي تظهر لدى ماركس في مخطوطات باريس، وتحدد اليوم الفكرة المركزية لفلسفة أرنست بلوخ، كما توجه بطريقة تأملية الآمال السرية لدى كل من فالتر بنيامين، وهوركهايمر وأدورنو. يقول ماركوزه أيضاً: «ما أحاول أن أستخلصه هو أن العلم قد رسم صورة العالم، مثلما أعلى من شأنه على أساس منهجه الخاص به ومفاهيمه، وفيه بقيت السيطرة على الطبيعة مرتبطة بالسيطرة على الإنسان: إنه رباط يتجه إلى أن يكون أثره فاجعاً بالنسبة إلى الكون ككل. تتجلى الطبيعة المدركة علمياً والمتغلب عليها من جديد في آلة الإنتاج والتدمير التقنيين، التي تحفظ حياة الأفراد وتحسنها، كما تخضعهم في الوقت ذاته إلى أسياد الآلة. وهكذا تنصهر التراتبية العقلانية مع الذاتية الاجتماعية، عندما يكون الأمر كذلك يمكن لتغيير وجهة التقدم الذي يمكن أن يحل هذا الرباط المأساوي، أن يؤثر على بقية العلم ذاته وبالتالي على ترسيمته، ودون أن يخسر هذا التغيير طبيعته العقلانية يمكن أن تتطور فرضياته في مجال خبرة مختلف جوهرياً (في مجال عالم موطد الطمأنينة) فالعلم يمكن أن يصل منطقياً إلى مفاهيم عن الطبيعة مختلفة جوهرياً ويرسخ حقائق متغايرة جوهرياً»(٥).

لا يضع ماركوزه نصب عينيه فقط وبصورة منطقية تكونا مختلفا للنظرية، وإنما منهجية علم متغايرة من حيث المبدأ. ولن يكون

---

(٥) المصدر السابق ص١٨٠.

الإطار الترنسندنتالي الذي تحول فيه الطبيعة إلى موضوع خبرة جديدة، بعد ذلك بمثابة دائرة وظائف الفعل الأداتي، وإنما بدلاً من وجهة نظر التحكم التقني الممكن يمكن أن تدخل وجهة النظر التي تحرر قوى الطبيعة الكامنة بالجملة وبالتفصيل. «يوجد نوعان من السيطرة: سيطرة قامعة وسيطرة محررة»[٦]. وسوف يكون علينا أن نواجه بأن العلم في العصر الحديث لا يمكن أن يدرك بصفته مشروعاً خارقاً تاريخياً، إلا إذا وضعنا في الحسبان مخططاً بديلاً على أقل تعديل. وتبعاً لذلك يجب أن يشتمل بديل جديد للعمل على تحديد تقنية جديدة. هذا البعد من شأنه أن يمثل صحوة لأن التقنية إذا كانت تعزى إلى مخطط، فإنها بالتأكيد لابد أن تعود إلى «مشروع» النوع البشري بالكامل، وليس إلى ما هو متجاوز تاريخياً.

يبدو لي أنه لزام عليَّ أن أذكر بأن أرنولد غيلين أشار إلى وجود علاقة محايثة بين التقنية المعروفة لدينا وبين بنية الفعل العقلاني الهدف. عندما نفهم دائرة وظائف الفعل الذي يضبطه النجاح بوصفها توحيد القرار العقلاني مع العقل الأداتي، عند ذلك يمكن لنا أن نعيد تكوين تاريخ التقنية ضمن وجهة الموضعة المتدرجة للفعل العقلاني الهدف. إن التطور التقني ينضوي تحت لواء نموذج التفسير، كما لو أن النوع البشري قد أسقط Projiziert الأجزاء المكونة الأساسية لدائرة وظائف الفعل العقلاني الهدف، التي تستوطن في العضوية البشرية، واحداً بعد الآخر على أرضية الوسائل التقنية، وبذلك أعفى نفسه من الوظائف المماثلة[٧]. في البداية تدعمت وظائف جهاز

---

(٦) المصدر السابق ص٢٤٧.

(٧) يعبر هذا القانون عن حدث تقني داخلي، عن مسار غير مرغوب فيه من قبل الإنسان بوصفه كلية، ذلك أن هذا القانون يُمسك كما يقال من الخلف أو غريزياً =

الحركة (الأيدي والأرجل) التي تم استبدالها، ومن ثم توليد الطاقة (للجسم البشري)، وبعد ذلك وظائف جهاز الحواس (العينان، الأذنان، الجلد)، وفي النهاية وظائف مركز القيادة (الدماغ). عندما يفكر المرء بأن التطور التقني يخضع إلى منطق يطابق بنية فعل عقلاني الهدف يضبطه النجاح، وهذا يعني حقيقة: بنية العمل، عند ذلك لا يمكن أن نرى كيف ينبغي لنا التنازل عن التقنية، ولاسيما عن تقنيتنا لصالح تقنية مختلفة نوعياً، مادام تنظيم الطبيعة البشرية لم يتغير، ومادمنا نجد أنه من الضروري أن نحافظ على حياتنا من خلال العمل الاجتماعي، وبمساعدة عمل وسائل معوِّضة.

لدى ماركوزه موقف بديل من الطبيعة، وإن كان لا يمكن أن يستقى منه فكرة تقنية جديدة. وبدلاً من أن نعالج الطبيعة كموضوع تحكم تقني ممكن، نستطيع أن نعالجها بوصفها نقيض تفاعل ممكن. وبدلاً من الطبيعة المنهوبة نستطيع أن نبحث عنها أخوياً. على مستوى تشارك غير كامل بين الذوات نستطيع أن ننسب إلى الحيوانات والنباتات وحتى الصخور ذاتها ذاتية ما ونتواصل مع الطبيعة، بدلاً من أن نعالجها فقط تحت قطع التواصل. ومن ثم قوة جذب ذات خصوصية، لكي نقول بالحد الأدنى، احتفظت بتلك الفكرة بأن ذاتية ما لا تزال مرتهنة إلى الطبيعة لا يمكن أن تحرر قبل أن يكون تواصل الناس فيما بينهم حراً من السيطرة. قبل كل شيء عندما يمكن أن يتواصل الناس بصورة لا قسرية، ويتعرف كل واحد ذاته في الآخر،

= سارياً عبر التاريخ الثقافي البشري بكامله زيادة على ذلك لا يمكن أن يوجد بمعنى هذا القانون تطور للتقنية فوق مستوى الأتمة الكاملة الممكنة، لأنه لا يمكن أن توجد مجالات إنجاز بشرية أخرى يمكن أن يموضعها الإنسان. (أ. غيلين ـ رؤيا أنتروبولوجية في التقنية في: التقنية في العصر التقني ١٩٦٥).

عند ذلك يمكن أن يتعرف النوع البشري على الطبيعة بوصفها ذاتاً أخرى ـ وليس كما أرادت المثالية، تعرفها كآخرها، وإنما نعرفها على أنها آخر هذه الذات.

وكما هي الحال دائماً فإن إنجازات التقنية، التي كما هي غير قابلة للتنازل عنها، لا يمكن أن تستبدل من خلال الطبيعة التي تفتح الأعين. إن البديل عن التقنية القائمة حالياً، وبالتالي ترسيمة الطبيعة بوصفها ترسيمة المواجِه أو النقيض بدلاً من ترسيمة الموضوع، يعود إلى بنية فعل بديلة: إلى تفاعل متوسط رمزياً بالاختلاف مع الفعل العقلاني الهدف. غير أن هذا يعني أن المخططين الاثنين هما إسقاطان للعمل واللغة، مشاريع النوع الإنساني عامة، وليسا مشاريع مرحلة بذاتها أو طبقة معينة أو موقف قابل للتجاوز. ويمكن التفكير منطقياً بفكرة علم جديد بقدر ما تحمل فكرة تقنية جديدة، عندما ينبغي أن يدعى العلم مختلفاً في مجالنا بالعلم الحديث الملتزم بموقف قابلية التصرف التقنية الممكنة: وكذلك بالنسبة إلى وظيفته، كما بالنسبة إلى التقدم العلمي ـ التقني لا يوجد ما يقوم بالمقام ويحتفظ بالصيغة الإنسانية.

يبدو أن كثيراً من الشكوك ساورت ماركوزه ذاته حول ما إذا كان من المعقول أن ننسب عقلانية العلم والتقنية إلى ترسيمة: في مواقع كثيرة من «الإنسان ذو البعد الواحد» يعني التثوير فقط تغيير الإطار المؤسساتي الذي تبقى فيه قوى الإنتاج كما هي دون أن تمس. ومن ثم تبقى بنية التقدم العلمي ـ التقني محافظاً عليها، ولا تتغير سوى القيم الموجهة. على أن قيماً جديدة تترجم إلى مهمات قابلة للحل تقنياً؛ وما هو جديد يمكن أن يكون وجهة هذا التقدم، غير أن معيار العقلانية ذاته بقي دونما تغيير: «كعالم من الوسائل يمكن للتقنية أن

تزيد من ضعف الإنسان كما من قوته. على المستوى الحالي يكون الإنسان ربما أكثر غياباً عن الوعي من أي وقت مضى إزاء آلته الخاصة»[٨].

هذه الجملة تنتج من جديد البراءة السياسية لقوى الإنتاج. يجدد ماركوزه هنا فقط التعيين الكلاسيكي لعلاقة قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج، غير أنه بذلك يصادف الوضع الجديد الذي يجب أن يصادفه، على أقل تعديل مع التأكيد بأن قوى الإنتاج إنما هي فاسدة سياسياً أباً عن جد. «العقلانية» ذات الخصوصية للعلم والتقنية، والتي تميز من جهة قوى متنامية مهدِّدة دائماً للإطار المؤسساتي وذات قوة إنتاجية هائلة، وتقدم من جهة ثانية المعيار لشرعية علاقات الإنتاج المحدودة ذاتها ـ انشطار هذه العقلانية لا يُمثَّل عبر تاريخ المفهوم، ولا عبر العودة إلى الموقف الرسمي، كما لا يمكن تمثيله بصورة كافية من نموذج الخطيئة الأولى، ولا من براءة التقدم العلمي ـ التقني. والصياغة الأكثر عقلانية للوضع الذي ينبغي أن ندركه، تبدو لي على الشكل التالي: «القبلية التكنولوجية هي إلى حد كبير قبلية سياسية، عندما تؤدي إعادة تشكيل الطبيعة إلى إعادة تشكيل الإنسان، وعندما تنطلق الإبداعات الصادرة عن الإنسان من كلية اجتماعية وتعود إليها. لذلك يستطيع الإنسان أن يؤكد بأن مكننة العالم التكنولوجي كما هي، تقف حيادية أمام الأهداف السياسية ـ فهي يمكن أن تسرع من خطى مجتمع ما، كما يمكن أن تحد منها. يمكن لآلة حاسبة ألكترونية أن توضع في خدمة نظام حكم رأسمالي أو اشتراكي، والسيكلوترون يمكن أن يكون وسيلة جيدة في أيدي مجموعة تؤمن بالحرب وبالسلام [.....] وإذا ما تحولت التقنية

(٨) الإنسان ذو البعد الواحد ـ ص٢٤٦.

إلى صورة شاملة للإنتاج المادي، فإنها تعيد صياغة الثقافة بكاملها، وهي تضع ترسيمة كلية تاريخية ـ صورة عالم»[٩].

الصعوبة التي يغطيها ماركوزه بتعبير المضمون السياسي للعقل التقني إنما هي التي نحددها مقولاتياً بما معناه: إن الشكل العقلاني للعلم والتقنية، أي العقلانية المتجسدة في أنساق العقل العقلاني الهدف، يتوسع مداه ليصبح شكل حياة ليصبح «كلية تاريخية» لعالم حياة. ماكس فيبر كان قد أراد بعقلنة المجتمع أن يحدد هذا الحدث وبالتالي أن يشرحه. وأنا أقصد بأن النجاح لم يحالف أياً من ماكس فيبر أو هربرت ماركوزه. لذلك أريد أن أحاول إعادة صياغة مفهوم العقلنة عند ماكس فيبر في نسق آخر للمرجعية لكي أعالج على أساس نقد ماركوزه لماكس فيبر أطروحته عن الوظيفة المزدوجة للتقدم العلمي ـ التقني (كقوة إنتاج وكإيديولوجيا). وأنا أقترح ترسيمة تفسير أدرجت في إطار مقالة، وإن كان لا يمكن اختبارها جدياً على أساس قابلية استخدامها. أما التعميمات التاريخية فيستفاد منها فقط في شرح الترسيمة، وهذه التعميمات لا يمكن أن تعوض ممارسة التفسير ذاته.

III

لقد حاول ماكس فيبر بواسطة مفهوم «العقلنة» أن يفهم التأثيرات الراجعة للتقدم العلمي ـ التقني على الإطار المؤسساتي للمجتمعات التي تم إدراكها «بالحديث». وهو يتقاسم هذا الاهتمام مع السوسيولوجيا القديمة. حيث تدور مفاهيمها الثنائية حول المشكلة ذاتها: وتحديداً تكون التحول المؤسساتي مفهومياً، إنه التحول الذي

(٩) المصدر السابق ـ ص١٦٨.

يُنتزع من خلال توسيع مدى تحت أنساق العقل العقلاني الهدف. الحالة والعقد، الجماعة والمجتمع، تضامن آلي وعضوي، فئات رسمية وغير رسمية، علاقات أولية وثانوية، ثقافة ومدنية، سيطرة تقليدية وبيروقراطية، اتحادات مقدسة وزمنية، مجتمع عسكري وصناعي، الشرعية والطبقة وهكذا: إنها مفاهيم ثنائية وكثيرة مع محاولات متعددة لفهم التحول البنيوي للإطار المؤسساتي لمجتمع تقليدي في انتقاله إلى مجتمع حديث. وحتى كاتالوغ بارسونز عن البدائل الممكنة لتوجهات القيم ينتمي طبقاً للتسلسل إلى هذه المحاولة، وإن كان بصورة غير مسؤولة. بارسونز ينشئ المطلب الذي يصر على أن قائمته تمثل نسقياً القرارات بين توجهات القيم البديلة، التي يجب أن تتخذ أمرها لدى كل فعل معترض تقوم به الذات، دون أن يتعلق الأمر بالسباق الثقافي الخاص أو التاريخي. عندما يتمعن المرء في هذه القائمة، ربما لا يستطيع أن يتغاضى عن الأهمية التاريخية للتساؤل الذي يشكل أساس القائمة. الثنائيات الأربع لتوجهات القيم البديلة:

العاطفية	نقيض	الحيادية العاطفية
الخصوصية	نقيض	العالمية
القربى	نقيض	الإنجاز
الانتشار	نقيض	النوعية

والتي يجب أن تستنفد الخيارات الأساسية الممكنة كلها، إنما هي مخلوقة لتحليل حدث تاريخي ما، وهي تعين بالتحديد الأبعاد الهامة لتغير مواقف مهنية لدى الانتقال من مجتمع تقليدي إلى مجتمع حديث. إن توجهاً نحو زحزحة الأشياء، نحو المعايير العامة، نحو

الإنجاز الفردي والتحكم الفعال، وفي النهاية نحو العلاقات النوعية والتحليلية، إنما هو مطلوب تحت الأنساق الأساسية للفعل العقلاني الهدف، في الحقيقة أكثر من التوجهات النقيضة.

وأنا أريد من أجل أن أشرح من جديد ما دعاه ماكس فيبر بـ «العقلنة» أن أتجاوز المنطلق الذاتي الذي يتقاسمه ماكس فيبر مع بارسونز، وأن أقترح إطاراً مقولاتياً آخر، وأنا بهذا أنطلق من التمييز الأساسي بين العمل والتفاعل[١٠].

تحت مقولة «العمل» أو الفعل العقلاني الهدف أفهم إما فعلاً ذاتياً وإما اختباراً عقلانيا، أو ربما تركيباً من الاثنين. يتشكل الفعل الأداتي حسب قواعد تقنية تقوم على المعرفة التجريبية. وهي تتضمن في كل حال تنبؤات مشروطة حول الأحداث القابلة للمراقبة، جسدية أو اجتماعية، وهي يمكن أن تتجلى بوصفها مقنعة أو غير حقيقية. يتوجه سلوك الاختيار العقلاني حسب استراتيجيات تقوم على معرفة تحليلية وهي تتضمن استنباطات من قواعد ذات سوية عالية (أنساق قيم) ومبادئ عامة؛ هذه القضايا تستنبط إما صواباً وإما خطأ. ويحقق الفعل العقلاني الهدف أهدافاً محددة ضمن شروط معطاة، في حين ينظم الفعل الأداتي وسائل قد تكون مناسبة أو غير مناسبة، طبقاً لمعايير تحكم فعال في الواقع، يتعلق الفعل الاستراتيجي فقط في تقويم صحيح لبدائل السلوك، التي تنتج من استنتاج ما ضمن عون القيم والمبادئ.

وأنا أفهم من جهة ثانية تحت مقولة الفعل التواصلي تفاعلاً

---

(١٠) يمكن الرجوع من أجل السباق التاريخي الفلسفي إلى مقالتي حول احتفالية لوفيت: العمل والتفاعل، ملاحظات حول فلسفة الروح لهيجل في يينا، في هذا المجلد ص٩ وما بعد.

متوسطاً رمزياً. هذا التفاعل يتكون حسب معايير صالحة إلزامياً، تحدد توقعات سلوكات متبادلة، يجب أن تُفهم ويُعترف بها من قبل ذاتين فاعلتين على أقل تقدير. والمعايير الاجتماعية تزداد قوة من خلال التوافقات. على أن معناها يتموضع في التواصل عبر اللغة المتداولة. في حين تتعلق صلاحية القواعد التقنية والاستراتيجيات بصلاحية القضايا الصحيحة تجريبياً أو الدقيقة تحليلياً، فإن صلاحية المعايير الاجتماعية تتأسس فقط في مشاركة التفاهم حول المقاصد، وتتأكد عبر الاعتراف العام بالالتزامات. في كلتا الحالتين يحمل اختراق القواعد في طياته نتائج مختلفة. إن سلوكاً غير مسؤول يجرح قواعد تقنية لها جدارتها، أو يخرق استراتيجيات صحيحة، لابد أن يدان بالحرمان عبر الإخفاق، أما «العقوبة» فهي كما يقال مندمجة مع الإخفاق إزاء الواقع. كما أن سلوكاً منحرفاً من شأنه أن يجرح معايير لها صلاحيتها، كما يطلق عقوبات ترتبط خارجياً فقط، وتحديداً من خلال اتفاق مع القواعد. وتجهزنا القواعد المتعلّمة للفعل العقلاني الهدف بانضباط المهارات، والمعايير المستبطنة تزودنا بانضباط بنى الشخصية. وتنقلنا المهارات إلى وضع نتمكن فيه من حل المشكلات، أما التحفيزات فتسمح لنا بأن نتدرب على الامتثال للمعايير. والمجسم التالي يلخص التعينات، وهي تتطلب إيضاحات أكثر استفاضة، إلا أنني لا أستطيع تقديمها الآن في هذا الموقع. ولم يؤخذ بعين الاعتبار بداية العمود المتقاطع في الأسفل، فهو يذكر بمهمة ما عليَّ من أجل إنجازها أن أدخل الفرق بين العمل والتفاعل.

نحن نستطيع بمساعدة نموذجي الفعل الاثنين أن نميز أنساقاً اجتماعية طبقاً لما يهيمن فيها؛ إن كان ثمة فعل عقلاني الهدف أم تفاعل. يتكون الإطار المؤسساتي لمجتمع ما من معايير تقود تفاعلات

متوسطة لغوياً. غير أنه يوجد ما هو تحت الأنساق من مثل، إذا شئنا أن نبقى مع ماكس فيبر، النسق الاقتصادي أو جهاز الدولة، التي تتمأسس فيها بالدرجة الأولى قضايا من الأفعال العقلانية الهدف.

أنساق فعل عقلاني الهدف (مؤسساتي واستراتيجي)

الإطار المؤسساتي: تفاعلات متوسطة رمزياً

قواعد موجهة للفعل	معايير اجتماعية	قواعد تقنية
مستوى التحديد	لغة متداولة متقاسمة مشاركة بين الذوات	لغة خالية من السياق
نوع التحديد	توقعات سلوك متبادلة	تكهنات وأوامر مشروطة
آلية الكسب	استدخال الأدوار	تعلم المهارات والمؤهلات
وظيفة نمط الفعل	المحافظة على المؤسسات (التوافق مع المعايير على أساس التقوية المتبادلة)	حل المشكلات (الوصول إلى الهدف محدداً في علاقات الهدف والوسيلة)
العقوبات لدى الإخلال بالقواعد	العقوبة على أساس جماعية الإخفاق في تسلط	انعدام النجاح: الإخفاق إزاء الواقع
«العقلنة»	تحرير، فردية، انتشار تواصل خالٍ من السيطرة	تصاعد قوى الإنتاج، توسع قوة التحكم التقنية.

في الجانب المقابل، تحت أنساق مثل العائلة، توجد القرابة التي ترتبط بالتأكيد بمجموعة من المهام والمهارات، غير أنها تقوم بالدرجة الأولى على قواعد أخلاقية للتفاعل. وهكذا أريد أن أميز بصورة عامة على مستوى التحليل بين:

أ ـ الإطار المؤسساتي لمجتمع ما، أو عالم الحياة الثقافي ـ الاجتماعي وبين

ب ـ ما تحت الأنساق للفعل العقلاني الهدف التي استقرت فيه، إلى المدى الذي تتقرر فيه الأفعال عبر الإطار المؤسساتي، تقاد وتقسر في الوقت ذاته من خلال توقعات سلوك متشابكة تبادلياً ومتفق عليها. وإلى المدى الذي تكون فيه متعينة من خلال ما تحت أنساق الفعل العقلاني الهدف، تُتّبع نماذج الفعل الأداتي أو الاستراتيجي. ويمكن الوصول إلى الضمانة بأنها تخضع بإمكانية كافية إلى قواعد تقنية واستراتيجيات متوقعة، فقط وبصورة دائمة من خلال التمأسس.

ونحن نستطيع الآن بمساعدة هذه التمييزات أن نصوغ من جديد مفهوم ماكس فيبر عن «العقلنة».

IV

لقد تجذر «المجتمع التقليدي» بوصفه عنواناً بالنسبة إلى الأنساق الاجتماعية كلها، التي تماثل بالإجمال معايير الثقافات العليا (المدنيات). وهذه تمثل مرحلة معينة في تاريخ تطور النوع البشري. وهي تتميز عن أشكال المجتمعات البدائية: أ ـ من خلال حقيقة قوة سيطرة ممركزة (تنظيم دولتي للسيطرة مقابل تنظيم القرابة)؛ ٢ ـ من خلال انشطار المجتمع إلى طبقات اجتماعية، اقتصادية (تقسيم الأعباء الاجتماعية والتعويضات على الأفراد حسب الانتماء الطبقي، وليس حسب معايير علاقات القربى)؛ ٣ ـ حقيقة أن أية صورة عالم مركزية (أساطير، أديان متطورة) لها فاعلية كبيرة بهدف تحقيق شرعية فعالة للسيطرة. وتتأسس الثقافات العليا على قاعدة تقنية متطورة نسبياً

وتنظيم قائم على تقسيم العمل لسيرورات الإنتاج الاجتماعية، من شأنهما أن يمكنا من تحقيق إنتاج زائد، أي فيض في البضائع يزيد على إشباع الحاجات المباشرة والأساسية. وهما يدينان بالفضل في وجودهما إلى حل المشكلة التي تطرح نفسها مع خلق إنتاج زائد، وتحديداً حل مشكلة: غنى وعمل طبقاً لمعايير مختلفة عن تلك المعايير التي يضعها نسق القرابة تحت التصرف، أي توزيعهما[١١] بصورة غير متساوية، ولكنها شرعية.

بالنسبة إلى مجالنا سيكون من الأهمية بمكان أن الثقافات العليا قد سمحت على قاعدة اقتصاد مرتبط بالزراعة والحرف بتجديدات تقنية وبتحسينات تنظيمية بالرغم من الفروق الكبيرة في المستوى فقط ضمن حدود معينة. كرقم جدول بالنسبة إلى الحدود التقليدية لإطلاق قوى الإنتاج، يمكن أن أذكر حقيقة، أنه حتى قبل ثلاثمائة سنة لم ينتج نسق اجتماعي كبير أكثر مما يعادل في حده الأقصى مائتي دولار للشخص الواحد في العام. والنموذج الثابت لنمط إنتاج ما قبل رأسمالي، لتقنية ما قبل صناعية، ولعلم ما قبل حديث يمكِّن من إقامة علاقة نمطية للإطار المؤسساتي مع ما تحت أنساق الفعل العقلاني الهدف: وما تحت الأنساق هذه، التي تتطور انطلاقاً من نسق العمل الاجتماعي ومن الكتلة المجتمعة فيه للمعرفة القابلة للتطبيق تقنياً، لم تصل مطلقاً على الرغم من حالات هامة من التقدم، إلى تلك الدرجة من الشمول، التي منها فصاعداً لا بد أن تتحول «عقلانيتها» إلى تهديد مكشوف بالنسبة إلى سلطة الموروثات الثقافية المشرعنة للسيطرة.

---

(١١) يمكن الرجوع إلى: جـ. ا. لنسكي ـ السلطة والامتياز ـ نظرية في النطق الاجتماعي نيويورك ١٩٦٦.

وينسحب التعبير «مجتمع تقليدي» على الحالة المشار إليها بأن الإطار المؤسساتي يقوم على الأساس غير الخلافي لشرعية تفسيرات الواقع الإسطورية، والدينية والميتافيزيقية، بالكامل ـ تفسير الكون كما تفسير المجتمع. توجد المجتمعات «التقليدية» دائماً عندما يتوقف تطور ما تحت الأنساق للفعل العقلاني الهدف ضمن حدود الفاعلية المشرعنة للموروثات الثقافية[١٢]. وهذا ما يفسر «تفوق» الإطار المؤسساتي الذي لا يقصى تحويل البنية نتيجة قوة هائلة من قوى الإنتاج، غير أنه يقصي حقاً الانحلال النقدي للشكل التقليدي للشرعية. هذه الرسوخية هي معيار عقلاني بالنسبة إلى تحديد المجتمعات التقليدية من أمثال تلك التي عبرت العتبة وصولاً إلى التحديث.

«معيار التفوق» قابل للتطبيق إذن على حالات مجتمع الطبقات المنظم عن طريق الدولة، تلك الحالات التي تتميز من خلال أن الصلاحية الثقافية للتقاليد المقسمة عن طريق المشاركة بين الذوات (التقاليد التي تشرعن نظام سيطرة قائم) لا تُطرح إلى المساءلة حسب معايير العقلانية الصالحة عالمياً بوضوح ونجاح، سواء أكانت علاقات هدف ـ وسيلة أداتية أو استراتيجية. منذ أن يزود أسلوب الإنتاج الرأسمالي نسق الاقتصاد بآلية قواعد من أجل نمو إنتاجية للعمل ليست خاليةً من الأزمات، وإن كان دائماً على المدى الطويل، يأتي إدخال التكنولوجيا الجديدة والاستراتيجيات الجديدة، وبالتالي تمأسس هذه التجديدات كما هي. ويمكن لأسلوب الإنتاج الرأسمالي، مثلما اقترح كل من ماركس وشومبيتر، كل على طريقته، أن يُفهم كآلية من شأنها أن تضمن توسعاً دائماً لما تحت أنساق الفعل

(١٢) يمكن الرجوع إلى ب. ل. برغر ـ الكانوبي المقدس ـ نيويورك ١٩٦٧.

العقلاني الهدف، وتزعزع بذلك «التفوق» التقليدي للإطار المؤسساتي مقابل قوى الإنتاج. وتمثل الرأسمالية على مستوى التاريخ العالمي أسلوب الإنتاج الأول الذي مأسس نمواً اقتصادياً تنظيمه ذاتي: لقد أنتج هذا النمو بالدرجة الأولى صناعة يمكن أن تحل من الإطار المؤسساتي للرأسمالية، وتترسخ في آليات أخرى، مثل آلية استثمار رأس المال في شكل خاص.

لا تتميز العتبة بين المجتمع التقليدي وذلك الذي يدخل في سيرورة التحديث من خلال قسر تحول بنيوي للإطار المؤسساتي تحت ضغط قوى الإنتاج المتصاعدة نسبياً ـ وهذه هي آلية تاريخ تطور النوع من البداية. ما هو جديد إنما هو مستوى تطور قوى الإنتاج الذي يجعل توسع ما تحت أنساق الفعل العقلاني الهدف مستمراً، وبالتالي يضع الشكل الثقافي المتطور لشرعية السيطرة موضع المساءلة من خلال تفسيرات العالم الكوسمولوجية. ومما لاشك فيه أن صور العالم هذه، الأسطورية والدينية والميتافيزيقية تخضع لمنطق علاقات التفاعل. وهي تقدم الإجابة عن مشكلات البشرية المركزية للحياة المشتركة ولتاريخ الحياة الفردية. أما موضوعاتها فهي العدالة، الحرية، العنف، القمع، السعادة والإرضاء، البؤس والموت في حين تكون مقولاتها النصر، الهزيمة، الحب والكره، الخلاص واللعنة. ويقاس منطقها على علم نحو تواصل مشوه، وعلى السببية القدرية لرموز منقسمة، وعلى دوافع مقموعة(١٣). وتواجه الآن الألعاب اللغوية المرتبطة بفعل تواصلي، على عتبة الحداثة، بعقلانية علاقات هدف ـ وسيلة، وهذه العقلانية ترتبط بالفعل الأداتي والاستراتيجي.

---

(١٣) يمكن الرجوع إلى بحثي: المعرفة والمصلحة فرنكفورت ١٩٦٨.

ومادامت المسألة يمكن أن تصل إلى هذه المواجهة، فمعنى ذلك أن نهاية المجتمع التقليدي قد بدأت: أي أن شكل شرعية السيطرة قد حاق به الإخفاق.

تتحدد الرأسمالية من خلال أسلوب الإنتاج الذي لا يطرح هذه المشكلة فقط، وإنما يحلها، وهي تقدم شرعية السيطرة التي لا يمكن أن تُستجدى من سماء التراث الثقافي، إنما تنتزع من قاعدة العمل الاجتماعي. ومؤسسة السوق التي يتبادل فيها أصحاب ملكيات خاصة بضائعهم، بما في ذلك السوق الذي يبادل فيه الناس الذين لا ملكية لهم قوة عملهم كبضاعة وحيدة، تعد بعدالة تكافؤ علاقات التبادل. وأيضاً تحول هذه الإيديولوجيا البورجوازية علاقة الفعل التواصلي إلى أساس الشرعية بواسطة مقولة العدالة. غير أن مبدأ المقابلة إنما هو الآن مبدأ تنظيم سيرورات الإنتاج الاجتماعي وسيرورات إعادة هذا الإنتاج ذاته. لذلك يمكن للسيطرة السياسية في تقدمها أن تشرعن «من أسفل» بدلاً من أعلى (عبر الاعتماد على الذات الثقافية).

عندما ننطلق من أن انقسام مجتمع ما إلى طبقات اقتصادية اجتماعية يقوم على تقسيم نوعي فئوي لوسائل إنتاج هامة؛ كل وسيلة على حدة، بحيث يعزى هذا التقسيم ثانية إلى مأسسة علاقات القوة الاجتماعية، عند ذلك نستطيع أن نفترض بأن هذا الإطار المؤسساتي إنما هو في الثقافات المتطورة كلها متماه مع نسق السيطرة السياسية. وكانت السيطرة التقليدية سيطرة سياسية. فقط مع أسلوب الإنتاج الرأسمالي يمكن أن تتحد مباشرة شرعية الإطار المؤسساتي مع نسق العمل الاجتماعي. والآن فقط يمكن أن يتحول نظام التملك من علاقة سياسية إلى علاقة إنتاج، لأنه يشرعن نفسه من عقلانية السوق، إيديولوجية مجتمع التبادل، وليس من نظام سيطرة شرعي، كما كان

الأمر في السابق. يمكن لنسق السيطرة أن يسوّغ من جانبه عن طريق علاقات الإنتاج الشرعية: هذا هو المضمون الخاص للحق الطبيعي العقلاني من لوك حتى كانط[١٤]. فالإطار المؤسساتي للمجتمع هو فقط سياسي بصورة غير مباشرة، واقتصادي بصورة مباشرة (دولة الحق البورجوازية «كبنية فوقية»).

يتحدد أسلوب الإنتاج الرأسمالي على ما هو سابق عليه في مجالين اثنين: في تأسيس الآلية الاقتصادية التي تضع توسيع مدى ما تحت الأنساق للفعل العقلاني الهدف على طريق الاستمرار، ومن ثم في خلق شرعية اقتصادية، يمكن أن يتلاءم ضمنها نسق السيطرة مع المتطلبات الجديدة لعقلانية هذه الأنساق التحتية المتواصلة في تقدمها. يفهم ماكس فيبر عملية التلاؤم هذه بوصفها «عقلنة». وبذلك نستطيع أن نميز اتجاهين: عقلنة «من أسفل» وعقلنة «من أعلى».

من الأسفل ينشأ الضغط الدائم للتلاؤم حالما يتحقق الأسلوب الجديد للإنتاج، مع مأسسة حركة تبادل إقليمية بالنسبة إلى البضائع وقوى العمل من جهة، ومأسسة المشروع الرأسمالي من جهة ثانية. في نسق العمل الاجتماعي يتأكد تقدم تراكمي لقوى الإنتاج الأفقي المنطلق منه لما تحت أنساق الفعل العقلاني الهدف ـ بطبيعة الحال بثمن أزمات اقتصادية. إلا أنه من خلال ذلك تخضع العلاقات التقليدية بصورة متنامية إلى شروط العقلانية الأداتية أو الاستراتيجية: تنظيم العمل والحركة الاقتصادية، شبكة النقل، وشبكة الأخبار

---

(١٤) يمكن الرجوع إلى ليو شتراوس ـ الحق الطبيعي والتاريخ ١٩٥٣ ـ ك.ب ماكفرسون ـ النظرية السياسية لقرابة التملك ـ فرانكفورت ـ ي. هابرماس: النظرية الكلاسيكية للسياسة في علاقتها مع الفلسفة الاجتماعية في: النظرية والممارسة ـ نويفيد ١٩٦٧.

والتواصل، معاً حق المرور الخاص، والبيروقراطية الدولتية انطلاقاً من الإدارة المالية. وهكذا تنشأ البنية التحتية لمجتمع ما تحت قسر التحديث. وهذه البنية تتدخل شيئاً فشيئاً في مجالات الحياة كافة: الجيش، نظام التعليم، شؤون الصحة، وصولاً إلى الأسرة نفسها، وتنتزع تمديناً لشكل الحياة، سواء أكان ذلك في المدينة أم في الريف، وهذا يعني تحت ثقافات يتدرب الفرد فيها، كي يكون قادراً على «التحول» في كل وقت من علاقة التفاعل إلى الفعل العقلاني الهدف.

قسر العقلنة من أعلى يتماثل مع ضغط العقلنة من أسفل، لأن الموروثات المشرعنة للسيطرة والموجهة للفعل، ولاسيما تفسيرات العالم الكوسمولوجية تخسر إلزاميتها طبقاً للمعايير الجديدة لعقلانية الهدف. هذا الذي دعاه ماكس فيبر بالدنيوية Säkularisierung (من الدنيا) لديه على هذه السوية من التعميم ثلاثة أوجه. لقد خسرت صور العالم التقليدية والتموضعات: ١ ـ بوصفها أساطير، بوصفها ديناً مفتوحاً، بوصفها طقساً معتاداً عليه، بوصفها ميتافيزيقا مسوَّغة، بوصفها تقليداً غير أخلاقي، سلطتها وصلاحيتها. وقد أصبحت بدلاً من ذلك ٢ ـ تحولت إلى قوى إيمان ذاتية وأخلاقيات من شأنها أن تضمن الالتزام الخاص لتوجهات القيم الحديثة («الأخلاق البروتستانتية») وهي سوف ٣ ـ تعاد معالجتها وصولاً إلى تكوينات تنجز الحالتين في وقت واحد: نقد الموروث وإعادة تنظيم المادة التي أصبحت حرة من هذا الموروث طبقاً لمبادئ حق المرور الرسمي، ومبادئ التبادل المتكافئ (حق طبيعي عقلاني). وتُستبدل الشرعيات التي أصبحت متشظية من خلال شرعيات أخرى جديدة، تنطلق من جهة من نقد تحجر تفسيرات العالم المتوارثة، وتتطلب خصائص

علمية، غير أنها من جهة ثانية تحتفظ بوظائف الشرعية وعلاقات قوة فعلية، وبذلك تتملص من التحليل كما من الوعي العام. من خلال ذلك فقط تنشأ إيديولوجيات بالمعنى الضيق: وهي تعوض شرعيات السيطرة التقليدية، من حيث إنها تظهر مع تطلب العلم الحديث، وتسوغ نفسها من نقد الإيديولوجيا. وتتماثل الإيديولوجيات بالمنطلق مع نقد الإيديولوجيا، وبهذا المعنى لا يمكن أن توجد «إيديولوجيات» ما قبل بورجوازية.

يأخذ العلم الحديث على عاتقه في هذا المجال وظيفة ذات خصوصية. بالاختلاف مع العلوم الفلسفية من النمط القديم تنطلق العلوم التجريبية الحديثة منذ أيام غاليله من نسق مرجعية منهجي يعكس وجهة النظر الترنسندنتالية للتحكم التقني الممكن. ولهذا السبب تؤكد العلوم الحديثة معرفة تكون بمثابة معرفة قابلة للتطبيق تقنياً طبقاً لصورتها (ليس طبقاً للهدف الذاتي)، على الرغم من أن فرص التطبيق نشأت لاحقاً بصورة عامة. إن ارتباطاً متبادلاً بين العلوم والتقنية لم ينشأ حتى في القسم الأخير من القرن التاسع عشر. والعلم الحديث لم يؤدِ حتى ذلك الوقت إلى تسريع وتيرة التطور التقني، حتى ولا إلى ضغط العقلنة من أسفل، وبالتالي فإن إسهامه في سيرورة التحديث بقي إلى حد كبير غير مباشر. وكان للفيزياء الحديثة تفسير فلسفي، فسر الطبيعة والمجتمع بالتكامل مع العلوم الطبيعية، وكان لها أثر بالغ في صورة العالم الميكانيكية للقرن السابع عشر كما يمكن القول. ومن هنا عُمِدَ إلى تكوين الحق الطبيعي الكلاسيكي في هذا الإطار. وكان الحق الطبيعي الحديث أساس الثورات البورجوازية للقرون السابع عشر، والثامن عشر والتاسع عشر، تلك الثورات التي دمرت من خلالها وبصورة نهائية شرعيات السيطرة.

V

بدءاً من منتصف القرن التاسع ترسخ في إنكلترا وفرنسا أسلوب الإنتاج الرأسمالي إلى حد بعيد. ذلك أن ماركس استطاع أن يتعرف من جديد الإطار المؤسساتي للمجتمع في علاقات الإنتاج، وينتقد في الوقت ذاته أساس شرعية التبادل المتكافئ. لقد أرسى نقد الإيديولوجيا البورجوازية في صورة الاقتصاد السياسي، إلى درجة أن نظرية قيمة العمل لديه حطمت ظاهر الحرية، الذي كان قد جعل معه معهد الحقوق لعقد العمل الحر علاقة القوة الاجتماعية، التي تشكل أساس علاقة عمل الأجر مطموسة.

ماركوزه ينتقد ماكس فيبر في أنه، دون أخذ هذه الرؤيا الماركسية بعين الاعتبار، يتمسك بمفهوم مجرد عن العقلنة، لا يكشف عن المضمون النوعي الطبقي لتلاؤم الإطار المؤسساتي مع ما تحت الأنساق المتقدمة للفعل العقلاني الهدف، بل على العكس يغطيه. يعلم ماركوزه بأن التحليل الماركسي للمجتمع الرأسمالي اللاحق، الذي كان محط أنظار ماركوزه، لا يمكن تطبيقه اعتباطاً؛ غير أنه أراد أن يدلل على مثال ماكس فيبر بأن انطلاقة المجتمع الحديث في إطار رأسمالية منظمة دولتياً، تتخلص من المفاهيم، عندما لا يمكن أن تنطبق المفاهيم على الرأسمالية الليبرالية.

منذ الربع الأخير للقرن التاسع عشر أصبح اتجاهان من التطور باديين للعيان في المجتمعات المتقدمة رأسمالياً: ١ ـ نمو فاعلية الدولة القائمة على التدخل، وهي التي يجب أن تؤكد ثبات النسق. ٢ ـ ارتباط متنامٍ بين البحث والتقنية حوّل العلوم إلى قدرة إنتاج من الدرجة الأولى. يحطم الاتجاهان الاثنان ذلك الوضع من الإطار المؤسساتي وما تحت أنساق الفعل العقلاني الهدف، التي تميزت من

خلالها الرأسمالية المتطورة ليبرالياً. وبذلك تضيع شروط استخدام هامة بالنسبة إلى الاقتصاد السياسي في الفهم الذي كان ماركس قد أعطاه له بحق بالنظر إلى الرأسمالية الليبرالية. بالنسبة إلى تحليل الوضع المتغير يقدم ماركوزه، كما أرى، مفتاح أطروحته الأساسية التي تنص على أن التقنية والعلم يأخذان في هذه الأيام وظيفة شرعيات السيطرة.

لقد انطلق التنظيم المستمر لسيرورة الاقتصاد عبر التدخل الدولتي من مقاومة قصور وظائفيات مهددة للأنساق لرأسمالية معتمدة على ذاتها. يتجه تطورها الفعلي معارضاً لفكرتها الخاصة عن المجتمع البورجوازي، الذي يحرر نفسه من السيطرة ويحيد السلطة. لقد انهارت الإيديولوجيا الأساس للتبادل المشروع التي كان ماركس قد كشف القناع عنها نظرياً في الواقع العملي. يمكن أن يحافظ على شكل استثمار رأس المال في الاقتصاد الخاص فقط من خلال التصحيح الدولتي لسياسة اقتصادية واجتماعية، من شأنها أن تعمل على تثبيت حرية الحركة. وهنا يُسيَّس الإطار المؤسساتي للمجتمع. وهو لا يتطابق الآن مباشرة مع علاقات الإنتاج، أي مع نظام حق خاص ضامن لحركة الاقتصاد الرأسمالية وضمانات نظام عامة مطابقة للدولة البورجوازية. وبذلك تغيرت علاقة نسق الاقتصاد إلى نسق السيطرة؛ السياسة لم تعد مجرد ظاهرة بنية عليا. عندما لا يبقى المجتمع «مستقلاً» منظماً لذاته ـ وهذا ما كان بمثابة الجديد في أسلوب الإنتاج الرأسمالي ـ بوصفه مجالاً سابقاً على الدولة، ويشكل أساساً لها، عندئذ لا يلتقي كل من الدولة والمجتمع في علاقة، مثلما حددتها النظرية الماركسية في البنية التحتية والبنية الفوقية. من ثم لا يمكن أن تتحقق نظرية نقدية للمجتمع بالشكل الحصري لنقد الاقتصاد

السياسي. أما طريقة التأمل التي تعزل منهجياً قوانين الحركة الاقتصادية للمجتمع، فبإمكانها أن تتطلب فقط الإحاطة بعلاقة حياة المجتمع في مقولاتها الجوهرية، عندما تكون السياسة مرتبطة بالقاعدة الاقتصادية، وهذه لا يمكن أن تدرك بطريقة معاكسة بوصفها وظيفة من فاعلية الدولة، ومن صراعات مبتوت فيها سياسياً. كان نقد الاقتصاد السياسي، حسب ماركس، نظرية المجتمع البورجوازي فقط بوصفه نقد الإيديولوجيا. ولكن عندما تنهار إيديولوجيا التبادل المشروع، لا يمكن عند ذلك أن ينتقد نسق السيطرة مباشرة بالنسبة إلى علاقات الإنتاج.

بعد انهيار تلك الإيديولوجيا تطالب السيطرة السياسية بشرعية جديدة. الآن، ولأن السلطة الممارسة من جانبها بصورة غير مباشرة على عملية التبادل تضبط من خلال السيطرة المنتظمة ما قبل الدولتية والممأسسة دولتياً، لا يمكن بعد ذلك أن تستنبط الشرعية من نظام غير سياسي، من علاقات الإنتاج. إلى هذا الحد يتجدد القسر القائم في المجتمعات ما قبل الرأسمالية وصولاً إلى الشرعية المباشرة. من جانب آخر أصبحت إعادة إنتاج السيطرة السياسية بصورة مباشرة (في شكل تقليدي للشرعية على أساس الموروث الثقافي) غير ممكنة. من جانب ما أصبحت التقاليد فاقدة لفاعليتها، ومن جانب آخر لا يمكن في المجتمعات المنطلقة من عقالها صناعياً تجاهل نتائج التحرر البورجوازي بصورة كاملة من سيطرة سياسية بصورة مباشرة (الحقوق الأساسية وآلية الانتخابات العامة) إلا في مراحل التراجع. توجد السيطرة الديموقراطية الشكلانية في أنساق الرأسمالية المنظمة دولتياً تحت مظلة مطلب الشرعية، الذي لا يمكن تحقيقه من خلال الرجوع إلى شكل الشرعية ما قبل البورجوازي. لذلك تظهر في مكان

إيديولوجيا التبادل الحر برمجة بديلة، تتوجه فيما يخص التبعات الاجتماعية، ليس إلى مؤسسة السوق، وإنما إلى فاعلية دولة معوضة لقصور وظائف حركة التبادل الحر. وهي توحد لحظة إيديولوجيا الإنجاز البورجوازية (تعيين الحالة حسب معيار الإنجاز الفردي ينتقل من السوق إلى نظام التعليم) مع ضمانة الحد الأدنى من الرخاء والوعد بتأمين فرص العمل وثبات الدخل، وتلزم هذه البرمجة البديلة نسق السيطرة بالمحافظة على شروط ثبات الأمن الاجتماعي وفرص التصاعد الشخصي لنسق شامل موثوق، كما تلزم بالوقاية من مخاطر النمو. وهذا يتطلب مجال حركة من أجل التدخلات التي تضمن الشكل الخاص لاستثمار رأس المال، وتربط ولاء الجماهير بهذه الكتل وذلك بثمن الحد من مؤسسات الحق الشخصي.

مادامت فاعلية الدولة تتجه نحو تثبيت نمو نسق الاقتصاد، فإن السياسة تأخذ طبيعة سلبية بامتياز: فهي تتوجه نحو إزالة قصور الوظيفية ونحو تجنب المخاطر المهددة للنسق، أي ليس نحو تحقيق أهداف عملية، وإنما نحو حل مشكلات تقنية. وإلى هذا أشار كلاوس أوفه Claus Offe لدى إسهامه في المؤتمر السوسيولوجي في فرنكفورت: «في بنية العلاقة هذه بين الاقتصاد والسياسة تتدهور «السياسة» إلى فعل يمتثل «لأوامر تجنب» عديدة من شأنها أن تظهر من جديد بصورة مستديمة، حيث كتلة المعلومات المتغايرة من زاوية العلوم الاجتماعية، التي تصب في النسق السياسي وتسمح سواء بالتعرف المبكر على مناطق الخطر، أم بمعالجة الأخطار الراهنة. ما هو جديد في هذه البنية [. . . . .] هو أن مخاطر الاستقرار المتجذرة في آلية استقلال رأس المال في الأسواق عالية التنظيم في الاقتصاد الخاص والقابلة للمعالجة، تميز مسبقاً هذه الأفعال والتدابير الوقائية،

التي يجب أن تُعتمد، مادام بالإمكان أن تكون متناغمة مع عَرْض الشرعية القائم (وهذا يعني البرمجة البديلة)[١٥].

يرى أوفه أن فاعلية الدولة من خلال توجهات الفعل الوقائية تظل مقتصرة على مهمات تقنية قابلة للحل إدارياً، ذلك أن المسائل العملية تسقط في الحال، وتصبح المضامين العملية لاغية.

حافظت السياسة طبقاً للأسلوب القديم على قوامها فقط من خلال شكل شرعية السيطرة بتحديد ذاتها بالعلاقة مع أهداف عملية: لقد كانت تفسيرات «الحياة الجيدة» متجهة نحو علاقات التفاعل. وهذا يصح أيضاً على إيديولوجيا المجتمع البورجوازي. أما البرمجة البديلة التي تسيطر الآن فتنسحب بالمقابل فقط على توظيف نسق موجَّه. وهي تقصي مسائل عملية، وتلغي بذلك النقاش حول فرضية النماذج، التي يمكن أن تكون وحدها متاحة بالنسبة إلى تكوّن الإرادة الديموقراطي. على أن حل المهمات التقنية لا يبقى معتمداً على نقاش عام. إذ يمكن للجدالات العامة، بدلاً من ذلك، أن تسبب إشكالات إزاء الشروط الهامشية للنسق الذي تتمثل ضمنه مهمات فاعلية الدولة بوصفها مهمات تقنية. وتتطلب السياسة الجديدة لتدخلية الدولة لهذا السبب نزع التسييس عن الجماهير. بقدر إقصاء المسائل العملية يصبح الرأي العام السياسي معطل الوظيفة. من جهة ثانية يكون الإطار المؤسساتي للمجتمع معزولاً عن أنساق الفعل العقلاني الهدف ذاته. أما تنظيمه فيبقى الآن كما في السابق مسألة البراكسيس المرتبط بالتواصل، وليس مسألة التقنية الموجهة علمياً كما هو الحال دائماً. ومن هنا لا يمكن فهم إقصاء البراكسيس الذي يرتبط بالشكل

(١٥) ل. أوفه ـ حول نظرية الطبقات وبنية السيطرة في الرأسمالية المنظمة دولتياً (مخطوط).

الجديد للسيطرة السياسية. إن البرمجة البديلة المشرعنة للسيطرة تترك حاجة شرعية حاسمة مفتوحة: كيف يمكن جعل نزع سياسة الكتل البشرية مفهوماً بالنسبة إليها؟ ماركوزه يستطيع أن يجيب عن ذلك: من خلال أن التقنية والعلم يأخذان دور إيديولوجيا.

VI

منذ نهاية القرن التاسع عشر تحقق بقوة وبصورة متزايدة اتجاه التطور الآخر، الذي يميز الرأسمالية المتأخرة: إضفاء العلمية على التقنية. وكان الضغط المؤسساتي وتصعيد إنتاجية العمل من خلال إدخال تقنيات جديدة، دائماً موجودين في الرأسمالية، غير أن التجديدات ارتبطت باختراعات متباعدة، من الطبيعي أن يكون لها تأثيرات اقتصادية، وإن كانت ذات طبيعة لها صلة بالنمو الطبيعي. وقد تغير هذا إلى درجة كبيرة عندما عُلِّق التطور التقني بعجلة تقدم العلوم الحديثة. ومع أبحاث الصناعة من الطراز الكبير اندمج كل من العلم، والتقنية والاستثمار وصولاً إلى نسق واحد. وهذه الأبحاث ارتبطت بأبحاث تكلف بها الدولة، من شأنها بالدرجة الأولى أن ترفع التقدم العلمي والتقني إلى المجال العسكري. ومن هناك تعود المعلومات مرتدة إلى مجالات إنتاج البضائع المدني. وهكذا تتحول التقنية والعلم إلى قوة إنتاج أولى، حيث تسقط شروط الاستخدام بالنسبة إلى نظرية قيمة العمل الماركسية. لم يعد بعد من المعقول حساب مقادير رأس المال بالنسبة إلى الاستثمارات في البحث والتطور على مستوى قيمة قوة العمل غير المؤهلة (البسيطة)، عندما تحول التقدم العلمي ـ التقني إلى مصدر فضل قيمة مستقل مقابل المصدر المعتبر من قبل ماركس بوصفه وحده فضل القيمة: إذ تصبح

قوة عمل المنتجين المباشرة أقل أهمية بصورة متواصلة[١٦].

مادامت قوى الإنتاج مثبتة بصورة واضحة على القرارات العقلانية، وعلى الفعل الأداتي للإنسان المنتج اجتماعياً، فإنها يمكن أن تفهم على أنها قوة بالنسبة إلى قوة التحكم التقنية المتنامية، غير أنها لا تستبدل بالإطار المؤسساتي الذي ترسخت فيه. لقد اتخذ كمون قوى الإنتاج مع مأسسة التقدم العلمي ـ التقني هيئة ما تسمح لثنائية العمل والتفاعل بالتراجع في وعي الناس.

من الواضح أن المصالح الاجتماعية لا تزال تحدد كما في السابق اتجاه ووظائف وسرعة التقدم العلمي. غير أن هذه المصالح تحدد النسق الاجتماعي ككل إلى درجة أنها تخفي نفسها وراء مصلحة الحفاظ على النسق. والشكل الخاص لاستثمار رأس المال ومفتاح الموزع الضامن للموالاة من أجل التعويضات الاجتماعية، تبقى كما هي خارج إطار النقاش كقابل للتغير مستقل يظهر من ثم تقدم للعلم والتقنية شبيه بالمستقل، يرتبط به متغير النسق المفرد الأهم، وتحديداً النمو الاقتصادي. وهكذا ينتج منظور يبدو أن تطور النسق الاجتماعي من خلال منطق التقدم التقني العلمي يتعين فيه. والحتمية المحايثة لهذا التقدم يبدو أنها تنتج قسريات خارجية يجب أن تتبعها سياسة خاضعة لحاجات وظيفية. عندما يكون هذا المظهر قد ترسخ بشكل فعال، عند ذلك يمكن للإشارة الدعائية إلى دور التقنية والعلم أن تشرح وتشرعن لماذا يجب أن تخسر في المجتمعات الحديثة عملية تكوين الإرادة الديموقراطية حول المسائل العملية وظائفها، ولماذا «يجب» أن تُستبدل من خلال قرارات منبثقة عن اقتراحات حول

---

(١٦) أخيراً: ي. لوبل ـ العمل العقلي ـ المصدر الحقيقي للغنى ١٩٦٨.

بهرجات قيادة بديلة لأشخاص الإدارة. لقد تطورت أطروحة التكنوقراطية هذه على الصعيد العلمي في صياغات مختلفة[١٧]. والأهم من ذلك على ما يبدو لي هو أن هذه الأطروحة تنفذ إلى وعي الكتلة غير المسيسة للجماهير كخلفية إيديولوجيا وتنشأ منها قوة مشرعنة[١٨]. أما الإنجاز الخاص لهذه الإيديولوجيا فهو سحب بدهية المجتمع من نسق مرجعية الفعل التواصلي ومن مفاهيم الفعل المتوسط رمزياً، وتعويضها من خلال نموذج علمي. بالقدر ذاته يحل في مكان البدهية المتعينة ثقافياً لعالم حياة اجتماعي التشيؤ الذاتي للناس، ضمن مقولات الفعل العقلاني الهدف والسلوك المناسب.

والنموذج الذي يجب أن يتحقق طبقاً له إعادة تكوين مبرمجة للمجتمع إنما هو مأخوذ من الأبحاث المتعلقة بالنسق. وإنه لمن الممكن من حيث المبدأ إدراك وتحليل مشروعات مفردة وتنظيمات، ولكن أيضاً أنساق جزئية سياسية أو اقتصادية، وأنساق مجتمعية طبقاً لنموذج أنساق منظمة ذاتياً. من المؤكد أنه يوجد فارق فيما إذا كنا نستخدم إطاراً مرجعياً عن طريق السوبرنتيكا لغايات تحليلية، أم كنا نؤسس نسقاً اجتماعياً معطى طبقاً لهذا النموذج مثل نسق إنسان ـ آلة. غير أن نقل النموذج التحليلي إلى مستوى التنظيم الاجتماعي إنما هو

(١٧) يمكن العودة إلى هـ. شلسكي ـ الإنسان في المدنية التقنية ـ ١٩٦١. جـ. إلول ـ المجتمع التكنولوجي ـ نيويورك ١٩٦٤. ١ ـ غيلين ـ حول التبلورات الثقافية في: دراسات في الأنتروبولوجيا ١٩٦٣، ثم حول التطور الثقافي في: الفلسفة والسؤال عن التقدم ١٩٦٤.

(١٨) الاستقصاءات التجريبية التي ترتبط نوعياً بنشر هذه الإيديولوجيا الخلفية، كما أرى هي غير موجودة. ونحن نجد أنفسنا معتمدين على استنباطات من نتائج تساؤلات أخرى.

متضمن في منطلق بحث النسق ذاته. عندما يتبع المرء هذا القصد للترسيخ الذاتي المتجاوب مع الغريزة للأنساق الاجتماعية، ينتج المنظور الخاص، ذلك أن بنية واحد من نموذجي الفعل، وتحديداً دائرة وظائف الفعل العقلاني الهدف، لا يأخذ فقط الأهمية القصوى في مقابل العلاقة المؤسساتية، وإنما يمتص الفعل التواصلي شيئاً فشيئاً كما هو. عندما يرى المرء مع أرنولد غيلين المنطق الداخلي للتطور التقني في أن دائرة وظائف العقل العقلاني الهدف متحللة خطوة فخطوة من أساس العضوية الإنسانية ومنقولة إلى سوية الآلات، عند ذلك يمكن أن يفهم ذلك القصد المتجه تكنوقراطياً كمرحلة أخيرة لهذا التطور. إلى المدى الذي يكون فيه المرء الإنسان الحاذق homo faber لا يستطيع أن يموضع نفسه للمرة الأولى بصورة كاملة ويواجه الإنجازات التي استقلت في إنتاجاته، يمكن أن يندمج مع مؤهلاته التقنية، عندما يتحقق له أن يكوِّن بنية الفعل العقلاني الهدف على مستوى الأنساق الاجتماعية. يمكن للإطار المؤسساتي للمجتمع، الذي نقل حتى الآن من نموذج فعل آخر، أن يتعرض للامتصاص تبعاً لهذه الفكرة من قبل ما تحت أنساق الفعل العقلاني الهدف التي كانت قد ترسخت فيه.

من المؤكد أن هذا القصد التكنوقراطي تحقق فقط في المنطلقات. غير أنه من جهة يعمل بوصفه إيديولوجياً من أجل السياسة الجديدة الموجهة نحو مهمات تقنية، تقصي أسئلة عملية؛ ومن جهة ثانية تلتقي مع اتجاهات تطور بذاتها، يمكن أن تؤدي إلى تآكل خفي لما كنا قد سميناه بالإطار المؤسساتي. والسيطرة المعلنة للدولة التسلطية تتحاشى القسريات العملياتية للإدارة التقنية ـ العملياتية. إن التحقق الأخلاقي لنظام توافقي، وبذلك لفعل تواصلي

متجه إلى معنى مشروح لغوياً ويشترط استدخال معايير، يُستبدل على نطاق واسع من خلال أساليب تصرف مشترطة، في حين تدخل التنظيمات الكبرى كما هي ضمن بنية الفعل العقلاني الهدف. ويبدو أن المجتمعات المتقدمة صناعياً تقترب من نموذج تحكم سلوكي مدار من خلال منبهات خارجية، أكثر مما هو موجه من خلال معايير ضبط سلوك موجه. وقد تنامى التوجيه غير المباشر من خلال منبهات موضوعة قبل كل شيء في مجالات الحرية الذاتية ظاهرياً (السلوك الانتخابي والاستهلاك وسلوك الوقت الحر). ودلالة العصر المستخلصة من علم النفس الاجتماعي صارت تتميز بصورة أقل من خلال الشخصية التسلطية، منها من خلال تهشيم بنية الأنا العليا. إن تزايد السلوك المتكيف ليس سوى الجانب المقابل لتفاعل متوسط لغوياً لمجال يحل نفسه ضمن بنية الفعل العقلاني الهدف. ما يماثل ذلك ذاتياً هو أنه من الوعي ليس فقط وعي علوم الإنسان، وإنما وعي الإنسان ذاته، حيث يختفي الفرق بين الفعل العقلاني الهدف وبين التفاعل. فالقوة الإيديولوجية للوعي التكنوقراطي تثبت جدارتها من خلال تمويه هذا الفرق.

VII

لقد تغير المجتمع الرأسمالي نتيجة لاتجاهي التطور الاثنين اللذين ذكرا سابقاً، ذلك أن اثنتين من المقولات المفتاحية للنظرية الماركسية، وتحديداً صراع الطبقات والإيديولوجيا لم يعد من الممكن استخدامهما دون شروط.

على أساس أسلوب الإنتاج الرأسمالي تأسس صراع الطبقات الاجتماعية كما هو، وخلق بذلك واقعاً موضوعياً أمكن من خلاله

بالنظرة إلى الخلف تعرف بنية طبقات المجتمع التقليدي المدرك سياسياً بصورة مباشرة. والرأسمالية المنظمة دولتياً، التي انطلقت من استجابة على مخاطر النسق الناشئة من خلال التناقض الطبقي المفتوح، أوقفت الصراع الطبقي عند حده. وهكذا يتحدد نسق الرأسمالية المتأخرة من خلال سياسة تعويض ضامنة لولاء الكتل المعتمدة على الأجور، وهذا يعني: سياسة تجنب الصراع، ذلك أن الصراع المترسخ في كل الأوقات في بنية المجتمع، إنما هو ذلك الذي يبقى كامناً مع الإمكانية العظمى نسبياً. وهو يتراجع خلف صراعات أخرى، تكون مشترطة من خلال أساليب إنتاج، غير أنها لا يمكن أن تأخذ شكل صراعات طبقية. لقد حلل كلاوس أوفه في مساهمته المذكورة سابقاً الحالة المفارقة: ذلك أن الصراعات المفتوحة تتأجج تبعاً للمصالح الاجتماعية، وتكون أكثر إمكانية، كلما كانت التبعات المهددة للنسق قليلة عند التعرض لها. والحاجات الواقعة على محيط حيز الفعل الدولتي تبقى حاملة للصراع، لأنها تظل بعيدة عن الصراع المركزي الكامن، وهي لا تتمتع لذلك بأولوية في حال مقاومة الأخطار. وعليها تتأجج الصراعات بالقدر الذي تنتج فيه التدخلات الدولتية الموزعة بصورة غير متناسبةٍ مجالاتِ تطورٍ متخلفةً وتوترات اختلالات مماثلة: «ينشأ اختلال مجالات الحياة قبل كل شيء بسبب اختلاف مستويات التطور بين المستوى الممأسس والممكن للتطور التقني والاجتماعي: اختلال العلاقة بين أكثر الأجهزة العسكرية والإنتاجية حداثة وبين التنظيم المتخلف لنسق التواصل، الصحة والتربية، إنما هو مثال معروف بالنسبة إلى هذا الاختلال في مجالات الحياة، مثل التناقض بين التخطيط العقلاني وتنظيم سياسة الضرائب والتمويل، وبين تطور المدن والأقاليم طبقاً

للنمو الطبيعي. مثل هذه التناقضات لم تعد مقنعة كثنائية قطبية بين الطبقات، غير أنها تفسر كنتائج للعملية المهيمنة بصورة دائمة لاستثمار رأس المال المعتمد على الاقتصاد الخاص، ولعلاقة سيطرة رأسمالية نوعياً: تكون المصالح فيها هي المهيمنة، دون أن تكون قابلة للتموضع بصورة واضحة، بل تبقى على أساس الميكانيك المؤسس للاقتصاد الرأسمالي في وضع يمكنها من أن تستجيب لخرق شروط الاستقرار مع إنتاج مخاطر يحسب حسابها».

لم تعد المصالح اللازمة للمحافظة على أسلوب الإنتاج موجودة في منظومة المجتمع بوصفها مصالح طبقية «قابلة للتموضع بصورة جلية». ذلك لأن نسق السيطرة المتوجه نحو تجنب كل ما يهدد النسق يقصي مباشرة «أية سيطرة» (بمعنى سيطرة سياسية مباشرة أو اجتماعية متوسطة اقتصادياً) مادامت تمارَس بالأسلوب الذي يدفع إلى أن ذاتاً طبقية تواجه ذاتا أخرى بوصفها مجموعة قابلة للتماهي.

على أن هذا لا يعني إلغاءً، وإنما كمون التناقضات الطبقية. ولسوف تستمر بصورة دائمة الفروق النوعية الطبقية في شكل موروثات تحت ثقافية، وكذلك اختلافات مماثلة، ليس فقط في شكل مستوى الحياة وعاداتها، وإنما أيضاً في شكل المواقف السياسية. إضافة إلى ذلك فإن الإمكانية المشروطة ثقافياً واجتماعياً ينتج عنها أن الطبقة التي تعيش على الأجر تعاني من الاختلافات الاجتماعية بصورة أقسى من بقية الفئات، وفي النهاية تكون المصلحة المعممة بالمحافظة على النسق لا تزال حتى الآن مترسخة على مستوى فرص الحياة المباشرة في بنية متمتعة بامتيازات: يجب على مفهوم مصلحة استقلت بصورة كاملة في مواجهة الذوات الحية أن يلغي نفسه ذاتياً. غير أن السيطرة السياسية في الرأسمالية المنظمة دولتياً قد احتوت في ذاتها مع

مقاومة تهديدات النسق مصلحة متجاوزة للحدود الطبقية الكامنة في الحفاظ على واجهة الموزع التعويضية.

على الجانب الآخر لا تعني زحزحة منطقة الصراع من حدود الطبقات إلى مجالات الحياة المحرومة من الامتيازات إزالة إمكانية الصراع ذات الأهمية القصوى. ومثلما يدلل الصراع العرقي في الولايات المتحدة الأمريكية بوصفه مثالاً متطرفاً، يمكن أن تتراكم في مناطق معينة وبين فئات أخرى كثير من تبعات الاختلاف، ذلك أنها يمكن أن تصل إلى انفجارات تشبه الحروب الأهلية. ودون الارتباط مع قوى احتجاج من مصادر أخرى تتميز تلك الصراعات كلها، وهي المنطلقة من مثل هذه الحرمانات من الامتيازات من خلال فرضها تحديات على النسق، حيثما أمكن ذلك باستجابات حادة لا يمكن المصالحة معها بالديموقراطية الشكلية، حتى وإن كانت هذه التحديات لا تستطيع أن تصل إلى مستوى التغيير. ذلك لأن المجموعات المحرومة من الامتيازات لا تشكل طبقات اجتماعية. وهي لا تمثل حتى كمونياً الكتلة الغالبة من السكان. على أن سلب حقوقها وإفقارها لم يعودا يتطابقان مع النهب، لأن النسق لا يعيش من عملها. وهي تستطيع على كل حال أن تمثل مرحلة سابقة من الاستغلال والنهب. غير أن المتطلبات التي تمثلها بصورة شرعية، لا تستطيع أن تقسرها من خلال التخلي عن التعاون: ومن هنا فهي تحتفظ بطبيعتها الفئوية. ويمكن للفئات المحرومة إذا طال أمد عدم مراعاة متطلباتها المشروعة، وفي حالة متطرفة أن تستجيب بتدمير يائس قد يصل إلى التدمير الذاتي: مثل هذه الحرب الأهلية تفتقد إلى فرص نجاح ثورية للصراع الطبقي، ما دمنا لم نشاهد تحالفات من قبل المجموعات التي تحظى بالامتيازات.

بسلسلة من التحديدات يبدو أن هذا النموذج قابل للتطبيق في العلاقات بين المجتمعات المتقدمة صناعياً، وبين مناطق الاستعمار في العالم الثالث. أيضاً هنا ينتج من جراء تفاوت متنامٍ شكلٌ من الحرمان يمكن أن يدرك في المستقبل بصورة أقل تحت مقولات الاستغلال. بطبيعة الحال تظهر على هذا المستوى وبصورة مباشرة مصالح عسكرية في مكان المصالح الاقتصادية.

كيفما كان الأمر فإن المجموعات المقهورة والفئات صاحبة الامتيازات تتواجه في مجتمع الرأسمالية المتأخرة، ليس كطبقات اقتصادية اجتماعية، مادامت حدود الامتيازات تسير طبقاً لنوع الفئات، وليس عرضياً عبر مقولات الجمهور ككل. وبذلك تصبح العلاقة الأساسية التي نشأت في المجتمعات التقليدية كلها، وانطلقت كما هي في الرأسمالية الليبرالية، متوسَّطة: التناقض الطبقي بين أطراف موجودة في علاقة ممأسسة للقوة، للاستغلال الاقتصادي وللقمع السياسي، حيث يكون التواصل مشوَّهاً إلى درجة كبيرة ومحدوداً، إلى درجة أن الشرعيات المغطاة إيديولوجياً لا تقع تحت أية مساءلة. ولم تعد الكلية الأخلاقية لعلاقة الحياة التي طرحها هيجل، والتي تهشمت حيث إن ذاتاً ما لم تشبع حاجات الآخر تبادلياً، نموذجاً مناسباً من أجل العلاقة الطبيعية المتوسَّطة في الرأسمالية المتأخرة القائمة على التنظيم. إذ ينتج ديالكتيك الأخلاق المعطَّل الظاهر الخاص لما بعد التاريخية. أما السبب فهو أن تصاعداً نسبياً لقوى الإنتاج لم يعد يمثل بالمعنى الكامل للكلمة قوة هائلة ذات نتائج محررة، تصبح معها شرعيات نظام سيطرة قائم مجرد شظايا. لأن قوة الإنتاج الأولى الآن: التقدم العلمي ـ التقني ذاته المأخوذ في الحسبان تحول إلى أساس للشرعية. هذا الشكل الجديد

من الشرعية أضاع بطبيعة الحال الشكل القديم للإيديولوجيا.

الوعي التكنوقراطي من جهته «أقل إيديولوجية» من الإيديولوجيات السابقة كلها، لأنه لا يمتلك القوة الصماء للتمويه الذي يعكس تحقق المصالح. من جهة ثانية تكون الإيديولوجيا المهيمنة المتحجرة، التي تحول العلم إلى صنم أكثر مقاومة وأبعد مدى من إيديولوجيات الأنماط القديمة، لأنها لا تسوغ فقط بتمويه المسائل العملية مصلحة السيطرة الجزئية لطبقة بعينها، وتقمع الحاجة الجزئية للتحرير على حساب طبقة أخرى، وإنما تتلاقى مع مصلحة النوع المحررة كما هي.

فليس الوعي التكنوقراطي تخيلات أماني معقلنة، ليس «وهماً» بالمعنى الفرويدي، يتم فيه تصور أو تكوُّن أو تعليل تفاعلات. وحتى الإيديولوجيا البورجوازية يمكن إرجاعها إلى نموذج أساسي لتفاعل حقيقي خالٍ من السيطرة ومرضٍ بالنسبة إلى كلا الطرفين. وهي حققت معايير إشباع الرغبة والإرضاء البديل على أساس تواصل معرقل من خلال القمع، ذلك أن علاقة القوة التي تمأسست ذات يوم مع علاقة رأس المال لا يمكن أن تسمى باسمها: إن علية الرموز المنقسمة والموضوعات غير الموعاة، التي تنتج وعياً خاطئاً، مثل قوة التأمل التي يعود الفضل في نقد الإيديولوجيا إليها، لم تعد تشكل بطريقة مماثلة أساس الوعي التكنوقراطي. وقد أصبح الآن أقل قابلية للهجوم من خلال التأمل، لأنه لم يعد فقط مجرد إيديولوجيا. لأنه لم يعد يعبر عن إسقاط Projektion «الحياة الجيدة» التي، وإن كانت لا تتماهى مع الواقع السيء، يمكن وضعها على أقل تعديل افتراضياً في علاقة مُرْضية. من المؤكد أن الإيديولوجيا الجديدة كما القديمة تفيد في منع إضفاء الموضوعات على الأسس الاجتماعية. في ذلك الوقت

كان الأمر يتعلق بالقوة الاجتماعية التي أرست دعائم العلاقة بين الرأسماليين وبين العمال المأجورين، أما الآن فتعود المسألة إلى الشروط البنيوية التي تحدد مهمات المحافظة على النسق سلفاً: وتحديداً الشكل المرتبط بالاقتصاد الخاص لاستثمار رأس المال والشكل السياسي المحدد لولاء الكتل البشرية لتوزيع التعويضات الاجتماعية. تتميز كل من الإيديولوجيا القديمة والحديثة فقط في مسألتين اثنتين.

من جهة لا تعلل علاقة رأس المال هذه الأيام استغلالاً وقمعاً غير مصححين بسبب ارتباط هذه العلاقة بحالة موزع سياسية ضامنة للولاء. إن افتراض تناقض طبقي متواصل يشترط أن القمع الذي يشكل أساس هذا التناقض جاء تاريخياً إلى الوعي، وترسخ من ثم في شكل معدل بوصفه صفة من صفات النسق. ولهذا السبب لا يمكن للوعي التكنوقراطي أن يقوم بالطريقة ذاتها على قمع جماعي مثل الإيديولوجيات القديمة. من جهة ثانية يمكن لولاء الجماهير أن يتم ضمانه فقط بمساعدة التعويضات من أجل حاجات صارت خاصة. إن تفسير الإنجازات التي يسوغ من خلالها النسق، لا يجوز أن تكون في المبدأ سياسية: وهو ينسحب مباشرة على التوزيعات الحيادية الاستخدام للمال والوقت الحر، وبصورة غير مباشرة على التسويغ التكنوقراطي لإقصاء المسائل العملية. لهذا السبب تتميز الإيديولوجيا الجديدة عن الإيديولوجيا الأقدم من خلال أنها تحل معايير تسويغ تنظيم الحياة المشتركة، أي تنظيم وضع القواعد المعيارية للتفاعل إجمالاً، وبهذا المعنى تنزع عنها الصفة السياسية، وبدلاً من ذلك تتثبت على وظائف نسق مفترض لعقل عقلاني الهدف.

في الوعي التكنوقراطي لا ينعكس انفصام علاقة أخلاقية وإنما

كبت «الأخلاقية» بوصفها مقولة بالنسبة إلى علاقات الحياة إجمالاً. يعطل الوعي العام الوضعاني نسق مرجعية التفاعل المعتمد على اللغة المتداولة، الذي يمكن أن تنشأ فيه السيطرة والإيديولوجيا ضمن شروط تواصل مشوه، كما يمكن أن تعاين تأملياً. عدم تسييس كتلة الجماهير، الذي يشرعن من خلال وعي تكنوقراطي، هو في الوقت ذاته موضعة ذاتية للناس. سواء أكان ذلك في مقولات الفعل العقلاني الهدف، أم كان في مقولات السلوك المتكيف: إذ تهاجر النماذج المشيأة للعلوم إلى عالم الحياة الثقافي الاجتماعي، وتأخذ عبر الفهم الذاتي قوة موضوعية. أما النواة الإيديولوجية لهذا الوعي فهي إلغاء الفارق ما بين البراكسيس والتقنية ـ انعكاس، ولكن ليس المفهوم، انعكاس الوضع الجديد بين الإطار المؤسساتي المنزوع القوة وبين الأنساق المستقلة للفعل العقلاني الهدف.

تخرق الإيديولوجيا الجديدة إذن المصلحة التي ترتبط بواحد من الشرطين الأساسيين الاثنين لوجودنا الثقافي: باللغة، وأكثر دقة بالشكل المتعين المرتبط باللغة المتداولة للتشكيل الاجتماعي وللفردنة، هذه المصلحة تمتد إلى الحفاظ على التشارك الذاتي للتفاهم كما إلى إنتاج تواصل خالٍ من السيطرة. ويسمح الوعي التكنوقراطي باختفاء المصلحة العملية خلف توسع قوة التحكم التقنية الخاصة بنا. ويجب أن يتراجع التأمل الذي يتحدى الإيديولوجيا الجديدة خلف مصلحة طبقية معينة، ويكشف علاقة المصالح لنوع بشري يكوّن ذاته كما هي[(١٩)].

---

(١٩) يمكن العودة إلى المعرفة والمصلحة ص١٤٦ وما بعدها في هذا الكتاب.

VIII

إذا كان من المفروض الإقرار بنسبية مجال الاستخدام فيما يخص مفهوم الإيديولوجيا ونظرية الطبقات، فإن الإطار المقولاتي الذي طور فيه ماركس الفرضيات الأساسية للمادية التاريخية، يحتاج إلى صياغة جديدة. ومن هنا فإن علاقة قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج يجب أن تُستبدل من خلال تجديد العمل والتفاعل. علاقات الإنتاج تعين سوية تجذَّر فيها الإطار المؤسساتي فقط أثناء مرحلة انطلاق الرأسمالية الليبرالية ـ ولم يكن الحال كذلك سابقاً. من جهة ثانية كانت قوى الإنتاج التي تتراكم فيها أحداث التعلم المنتظمة في ما تحت أنساق الفعل العقلاني الهدف تحرك التطور الاجتماعي، وإن كانت لا تبدو مثلما افترض ماركس أن تكون ضمن الظروف كافة قوة تحرير وتطلق حركات تحريرية ـ على أي حال ليس بعد التصاعد المتواصل لقوى الإنتاج مرتبطاً بتقدم علمي من شأنه أن يأخذ وظائف مشرعنة للسيطرة. وأنا لدي التوقع بأن نسق المرجعية المتطور عن العلاقة المماثلة، ولكن العامة للإطار المؤسساتي (تفاعل) ولما تحت أنساق الفعل العقلاني الهدف («العمل» بالمعنى الأشمل للعقل الأداتي الاستراتيجي) يصلح بصورة أفضل من أجل إعادة تكوين العتبات الثقافية الاجتماعية لتاريخ النوع.

هناك نقاط ارتكاز عدة تتحدث لصالح أنه إبان مرحلة البدايات الطويلة وصولاً إلى أواخر العصر الحجري الأوسط لم تكن الأفعال العقلانية الهدف تحرض إجمالاً إلا من خلال ارتباط طقسي بالتفاعلات. إذ يبدو أن المجال الدنيوي لما تحت أنساق الفعل العقلاني الهدف استقل في حضارات الاستقرار الأولى التي تقوم على تدجين الحيوانات والعمل في الزراعة، عن تفسيرات وأشكال سلوك

التبادل التواصلي بين الذوات. بطبيعة الحال يمكن أن نفترض أنه وُجِد ضمن شروط حضارات عليا لمجتمع طبقي منظم دولتياً تمايز واسع بين العمل والتفاعل، ذلك أن تحت الأنساق استطاعت أن تنتج معرفة قابلة للتطبيق تقنياً، يمكن أن تخزَّن ويوسع مداها، وهي كانت مستقلة نسبياً عن تفسيرات العالم الاجتماعية، في حين انفصلت على الجانب الآخر المعايير الاجتماعية عن الموروثات المشرعنة للسيطرة إلى درجة أن الثقافة ربحت استقلالية أكيدة مقابل «المؤسسات». ربما تتحدد عتبة الحداثة من خلال سيرورة العقلنة تلك، التي ابتدأت مع ضياع «رسوخية» الإطار المؤسساتي من خلال ما تحت أنساق الفعل العقلاني الهدف. تصبح الشرعيات التقليدية قابلة للنقد حسب معايير عقلانية علاقات ـ هدف ـ وسيلة. لقد تدفقت المعلومات المنبثقة من مجال المعرفة القابلة للتطبيق تقنياً وهي في حالة المنافسة إلى الموروث وقسرت إعادة تكوين تفسيرات العالم المتوارثة.

من جهتنا تتبعنا سيرورة «العقلنة هذه من أعلى» حتى النقطة التي بدأ فيها كل من العلم والتقنية ذاتهما يأخذان أهمية إيديولوجيا بديلة بالنسبة إلى الإيديولوجيات البورجوازية المنهارة في هيئة وعي عام وضعي ـ مشروحاً بوصفه وعياً تكنوقراطياً. لقد تم الوصول إلى هذه النقطة مع نقد الإيديولوجيات البورجوازية: هنا تكون نقطة الانطلاق من أجل ثنائية التفسير في مفهوم العقلنة. فك ألغاز هذه الثنائية كل من هوركهايمر وأدورنو بوصفها ديالكتيك عصر الأنوار، وقد وصلت إلى ذروتها في أطروحة ماركوزه: حيث التقنية والعلم ذاتهما يصبحان إيديولوجيا.

لقد تعين نموذج التطور الثقافي الاجتماعي للنوع من البداية من خلال قوة تحكم تقنية متنامية في الشروط الخارجية للوجود في

جانب، وتلاؤم سلبي أكثر أو أقل للإطار المؤسساتي مع ما تحت الأنساق المتسع مداها للفعل العقلاني الهدف من جانب آخر. يمثل الفعل العقلاني الهدف شكل تلاؤم فعال يميز الحفاظ الجماعي على الذات لذوات مندمجة اجتماعياً عن الحفاظ على النوع الموجود في الفصيلة الحيوانية. نحن نعلم كيف نضع شروط حياة هامة تحت المراقبة، وهذا يعني: كيف نستطيع أن نلائم الأوساط المحيطة بنا ثقافياً مع حاجاتنا، بدلاً من أن نلائم أنفسنا مع الطبيعة الخارجية. بالمقابل لم تأخذ تغيرات الإطار المؤسساتي الشكل ذاته للتلاؤم الإيجابي، مادامت تعود بصورة مباشرة أو غير مباشرة إلى تكنولوجيات جديدة أو إلى استراتيجيات محسنة (في مجالات الإنتاج، النقل، الجيش). وبصورة عامة تتبع مثل هذه التعديلات نموذج التلاؤم السلبي. فهي ليست نتيجة فعل مخطط له، عقلاني الهدف ويتحكم به النجاح، وإنما نتاج تطور ذي نماء طبيعي. مع ذلك يمكن لهذه العلاقة المختلة بين التلاؤم الإيجابي في جانب، وبين التلاؤم السلبي في جانب آخر أن تبقى، مادامت لم تصل إلى الوعي، عندما بقي ديناميك التطور الرأسمالي مغطى من قبل الإيديولوجيات البورجوازية. فقط مع نقد الإيديولوجيات البورجوازية تدخل هذه العلاقة المختلة إلى الوعي العام.

نجد الشهادة الأكثر قدرة على التأثير في هذه التجربة دائماً في البيان الشيوعي. يمجد ماركس بكلمات مفعمة بالحماسة الدور الثوري للبورجوازية. «لا يمكن للبورجوازية أن توجد دون أن تثوِّر وسائل الإنتاج، أي علاقات الإنتاج، أي العلاقات الاجتماعية بكاملها وذلك بصورة مستمرة». ويقول في مكان آخر: «لقد خلقت البورجوازية خلال عمرها الذي لا يتجاوز المائة عام من الحكم، ما

هو أكثر هولاً وأكبر حجماً من كل ما صنعته الأجيال السابقة مجتمعة. إن إخضاع قوى الطبيعة الآلية، تطبيق الكيمياء في الصناعة والزراعة، حركة السفن البخارية، الخطوط الحديدية، التلغراف الكهربائي، تمدين أجزاء العالم كافة. جعل الأنهار صالحة للملاحة، حركة السكان الذين كانوا مغروسين في الأرض». يرى ماركس أيضاً التأثير الراجع على الإطار المؤسساتي: «كل العلاقات المتحجرة والتي علاها الصدأ بتبعاتها من التصورات والتأملات الرصينة تتعرض للانحلال، حيث تتقادم كل التشكلات الجديدة قبل أن تتمكن من التكلس. يتحول كل ما هو موجود ما هو قائم إلى بخار، وكل ما هو مقدس يتعرض للانتهاك، وفي النهاية يكون الناس ملزمين بأن ينظروا إلى علاقاتهم المتبادلة بعيون متبصرة متروية».

الجملة الشهيرة بأن الناس يصنعون تاريخهم، ولكن ليس مع الإرادة والوعي تشير إلى سوء العلاقة بين التلاؤم السلبي للإطار المؤسساتي وبين «الاستعباد الإيجابي للطبيعة». لقد كان هدف النقد الماركسي تحويل ذلك التلاؤم الثانوي للإطار المؤسساتي إلى تلاؤم فعال، وأن يضع التحول البنيوي للمجتمع تحت المراقبة. لذلك يجب أن تلغى علاقة أساسية للتاريخ الحالي كله ويستكمل التكون الذاتي للنوع.

كان ماركس بالتأكيد قد رأى مشكلة صنع التاريخ بالإرادة والوعي بوصفها مهمة تحكم عملي في سيرورات غير مسيطر عليها، حتى الآن للتطور الاجتماعي. على أن آخرين فهموها كما لو أنها مهمة تقنية: فهم يريدون من خلال كونهم يعيدون تكوين المجتمع طبقاً لنموذج الأنساق المنتظمة ذاتياً للفعل العقلاني الهدف والسلوك المتكيف، أن يضعوه بالأسلوب ذاته تحت الرقابة مثل الطبيعة. لا

يوجد هذا القصد فقط بين ظهراني تكنوقراطيي التخطيط الرأسمالي، وإنما أيضاً ضمن تكنوقراطيي بيروقراطية اشتراكية. وحده الوعي التكنوقراطي يلقي ستاراً على الحقيقة التي مؤداها أن الإطار المؤسساتي طبقاً لنموذج أنساق الفعل العقلاني الهدف يمكن أن يحل فقط بثمن إغلاق البعد الجوهري وحده، لأنه متاح للأنسنة، وذلك بوصفه علاقة تفاعل متوسط ضمن اللغة المتداولة.

في المستقبل سوف يتسع مدى إصلاح تقنيات التوجيه بصورة كبيرة. على قائمة جيرمان كان فيما يخص الاختراعات التقنية الممكنة في السنوات الثلاث والثلاثين القادمة، نجد أنه اكتشف ضمن العناوين الخمسين الأولى عدداً كبيراً من تقنيات التحكم في السلوك وتقنيات تغيير الشخصية؛ ثلاثون تقنية شاملة ما أمكن من أجل الإشراف وضبط الأفراد والتنظيمات؛ ثلاث وثلاثون تقنية جديدة وموثوقة أكثر على المستوى «التربوي» والإعلامي للتأثير في السلوك الإنساني ـ العام منه والخاص، أربع وثلاثون استخداماً عملياً للتواصل الإلكتروني المباشر مع الدماغ وتنبيهه؛ سبع وثلاثون تقنية جديدة وفعالة نسبياً ضد التمرد؛ تسع وثلاثون صنفاً من العقاقير الجديدة والمتنوعة من أجل الإجهاد، الاسترخاء، الشيخوخة، الغضب، الشخصية، الإدراك والتخيل؛ إحدى وأربعون إمكانية محسنة لتغيير الجنس؛ اثنتان وأربعون من التحكمات الأخرى التي لها علاقة بالوراثة والتأثير على التكوين الأساسي للفرد ـ إن تنبؤاً من هذا النوع إنما هو مثار خلاف كبير. وهو دائماً يلمح إلى مجال فرص مقبلة لارتباط السلوك الإنساني بنسق معايير له صلة بالقواعد النحوية للألعاب اللغوية ودمجه بدلاً من ذلك مباشرة من خلال التأثير الجسدي والنفساني في ما تحت الأنساق المنظمة ذاتياً لنمط الإنسان ـ

الآلة. تستطيع الآن أفعال السلوك التقنية النفسية أن تلغي الطريق الالتفافية للنمط القديم عبر معايير مستدخلة، ولكن قادرة على الانعكاس. والتدخلات البيوتقنية في منظومة التوجيه العائدة إلى الغدد الصم، وقبل كل شيء التدخلات في النقل الجيني للمعلومات الوراثية سوف يكون بإمكانها غداً أن تؤسس للتحكم في السلوك بصورة أكثر عمقاً. وهذا يعني أن مناطق الوعي القديمة المتكونة عبر التواصل عن طريق اللغة المتداولة يجب أن تتلاشى بصورة كاملة. على هذا المستوى من التقنيات البشرية يمكن أن يتم التغلب على الاغتراب ذي النماء الطبيعي وعلى التعثر غير المضبوط للإطار المؤسساتي، وذلك عندما يجري الحديث الآن عن نهاية الإيديولوجيات. غير أن الموضعة الذاتية للإنسان يمكن أن تكتمل في اغتراب مخططه التكنوقراطي، ويشير هكذا إلى خط من التطور، يتميز ضمن السيطرة الملساء للتقنية والعلم بوصفهما إيديولوجيا. وسوف يكون واضحاً على هذا الأساس أنهما مفهومان منفصلان أحدهما عن الآخر. على مستوى ما تحت أنساق العقل العقلاني الهدف، لقد فرض التقدم العلمي ـ التقني قسرياً إعادة تنظيم المؤسسات الاجتماعية والمجالات الجزئية، وجعلها ضرورية في معيار أكبر بكثير. غير أن عملية انطلاق قوى الإنتاج هذه يمكن لها من ثم، وفقط من ثم أن تكون قوة تحرير، عندما لا تعوِّض عقلنة ما على مستوى آخر. تتحقق العقلنة على مستوى الإطار المؤسساتي فقط في وسيلة التفاعل المتوسط لغوياً ذاته، وتحديداً من خلال إزالة حواجز التواصل. والنقاش العام اللامحدود والخالي من السيطرة حول ما هو مناسب وقابل للتمني لأسس ومعايير موجهة للفعل في ضوء التأثير الراجع لما تحت أنساق متقدمة للفعل العقلاني الهدف ـ تواصل من هذا النوع على كل

المستويات وعمليات تكوين الإرادة السياسية والمصنوعة من جديد سياسية إنما هو الوسيلة الوحيدة التي تكون «العقلنة» فيها ممكنة.

في مثل سيرورة الانعكاس المعمم هذه سوف تتغير المؤسسات متجاوزة حدود مجرد تبدل شرعيات في تركيبها النوعي. ولابد أن تتميز عقلنة المعايير الاجتماعية من خلال درجة متناقضة للقمع (يجب أن يصعَّد على مستوى بنية شخصية التسامح الوسطي مقابل صراعات الأدوار). أبعد من ذلك من خلال درجة متناقضة من التصلب (ما يجب أن يزيد من فرص تمثل الذات المناسب فردياً في التفاعلات اليومية) وفي النهاية من خلال الاقتراب من نمط التحكم في السلوك من شأنه أن يسمح بمسافة للدور باستخدام مرن لمعايير مستدخلة جيداً، وإن كانت متاحة للتأمل. إن عقلنة تقاس بتغيرات في هذه الأبعاد الثلاثة لا تقود، مثل عقلنة الأنساق العقلانية الهدف إلى تصاعد قوة التحكم التقنية بالسيرورات المموضعة للطبيعة والمجتمع؛ وهي لا تقود مباشرة إلى توظيف أفضل للأنساق، غير أنها يمكن أن تزود أعضاء المجتمع بفرص تحرير بعيدة المدى، وبفردنة متقدمة على نطاق واسع. ولا يتطابق تصاعد قوى الإنتاج مع قصد «الحياة الجديدة» وإن كان يمكن أن يوضع في خدمة هذا الهدف.

أنا لا أعتقد بأن الشخصية الفكرية للقوة العارمة تكنولوجياً، التي لم تستنفد ضمن إطار مؤسساتي محافظ عليه قمعياً (يتحدث ماركس عن قوى إنتاج «قليلة») لا تزال مناسبة للرأسمالية المنظمة دولتياً. ويقود الاستخدام الأفضل لقوة غير متحققة إلى تصحيح جهاز اقتصادي/ صناعي، غير أنه في حد ذاته لا يقود إلى تغيير الإطار المؤسساتي بنتائجه التحريرية. وليس السؤال عما إذا كنا نستنفد قوة كامنة تحت الطلب أو خطوة أكثر من اللازم، وإنما عما إذا كنا نتصنع

أن نختار ذلك الذي نريده لهدف إرضاء أو إشباع الوجود. ولكن علينا أن نضيف حالاً أننا نطرح هذا السؤال فقط، ولا يمكن أن نجيب عنه استباقياً، فهو يطالب أكثر من أي شيء آخر بذلك التواصل الحر حول أهداف براكسيس الحياة مقابل إضفاء الموضوعات عليها من قبل الرأسمالية الأخيرة، معتمداً على الرأي غير المسيس بنيوياً، وإن كان يتصرف من حيث إنه مقاوم.

IX

بدلاً من التناقض الطبقي المفترض، وبصرف النظر عن الصراعات الناشئة على هامش النسق، يمكن أن تنشأ هناك فقط منطقة صراع جديدة، حيث يجب أن يتحصن مجتمع الرأسمالية المتأخرة بواسطة عدم تسييس كتلة الجماهير ضد التساؤل عن الإيديولوجيا الخلفية التكنوقراطية الخاصة: أي في نسق الرأي العام الذي تديره وسائل إعلام جماهيرية. لأنه فقط هنا يمكن أن يتثبت تمويه يفرضه النسق للفرق بين أشكال التقدم في أنساق الفعل العقلاني الهدف وبين التغيرات المحررة للإطار المؤسساتي ـ بين المسائل التقنية والمسائل العملية. وتمتد التحديدات المتاحة للعموم إلى ما نبتنيه للحياة، ولكن ليس إلى الكيفية التي نريد أن نحيا بها، عندما يمكن أن نهتدي من زاوية الاحتمالات التي يمكن الوصول إليها، إلى الكيفية التي يمكن أن نعيش بها.

سيكون من الصعوبة بمكان التنبؤ بمن سوف يعيش منطقة الصراع هذه. لا التناقض الطبقي القديم ولا الحرمان من الامتيازات من النمط الجديد يحتوي على إمكانيات احتجاج من شأنها أن تتجه طبقاً لنشأتها إلى إعادة تسييس الرأي العام الذي جفت عروقه. وينشأ

الاحتمال الوحيد للاحتجاج، الذي يتجه عبر مصالح قابلة للتعرف إلى منطقة الصراع الجديدة، بالدرجة الأولى ضمن فئات محددة من الطلاب والتلاميذ. وهنا يمكن أن ننطلق من تساؤلات:

١ ـ مجموعة احتجاج الطلاب والتلاميذ تنتمي إلى طبقة تتمتع بالامتيازات. وهي لا تمثل مصالح تنطلق مباشرة من واقعها الاجتماعي ويمكن إشباعها من خلال تنامي التعويضات الاجتماعية الممتثلة للنسق. وقد أكدت الأبحاث[٢١] الأمريكية حول النشاطات الطلابية بأن المسألة لا تدور حول الأجزاء الصاعدة اجتماعياً، وإنما حول الأجزاء المحبذة للوضع من جمهور الطلبة، وهم يتألفون من الطبقات الاجتماعية ذات الأعباء الضئيلة اقتصادياً.

٢ ـ لا تبدو عروض الشرعية لنسق السيطرة بالنسبة إلى هذه الفئة مقنعة لأسباب واضحة ووجيهة. إذ تشترط البرمجة البديلة الدولتية الاجتماعية من أجل إيديولوجيات بورجوازية منهارة توجهاً محدداً للوضع وللإنجاز. وطبقاً لهذه البحوث المسماة تكون الفاعليات الطلابية أقل تخصصاً وتوجهاً نحو النجاحات المهنية والتكوين القادم للعائلة من بقية الطلاب. أما إنجازاتهم الأكاديمية التي تقع فوق المتوسط ومنبتهم الاجتماعي، كل ذلك لا يساعد على توقع أفق يمكن أن يكون متعيناً من خلال قسريات مستبقة لسوق العمل. في مقابل الوعي التكنوقراطي يكون الطلاب الفعالون، الذين يعودون بأصولهم إلى مجالات اختصاص علوم اجتماعية وتاريخية فيلولوجية

---

(٢١) س.م. ليبست، ب. جـ. آلتباخ ـ السياسات الطلابية والدراسة العليا في الولايات المتحدة الأمريكية في: ليبست ـ السياسات الطلابية، نيويورك ١٩٦٧؛ لـ فلاكس ـ الجيل المحرَّر ـ دراسة عن جذور الاحتجاج الطلابي في: جورن، سوك، إيسويس تموز ١٩٦٧؛ ك. كينستون. مصادر المعارضة الطلابية.

أكثر تحصيناً، عندما لا تتطابق الخبرات الأولية للعمل العلمي الخاص لدوافع مختلفة هنا وهناك مع الفرضيات الأساسية التكنوقراطية.

٣ ـ لا يمكن أن يتأجج الصراع لدى هذه المجموعة من اشتداد وطأة أشكال الانضباط المطلوبة والأعباء، وإنما فقط بسبب نوع الإخفاقات المفروضة. ليس من أجل نصيب أعلى من التعويضات الاجتماعية للمقولات المتوفرة: دخل ووقت حر، يكافح الطلاب والتلاميذ. حيث إن احتجاجهم يتوجه أساساً ضد مقولة «التعويض» ذاتها. وتؤكد المعطيات القليلة الموجودة بحوزتنا بأن احتجاج الشباب القادمين من منابت بورجوازية لم يعد يتطابق إجمالاً مع نموذج صراع السلطة المعتاد منذ أجيال. والطلاب الفاعلون لديهم آباء يقاسمونهم مواقفهم النقدية، ومن الملاحظ أن هؤلاء الطلاب نشأوا وترعرعوا نسبياً مع تفهم سيكولوجي يراعي الأسس التربوية الليبرالية، وهذا ما يعتقده مجايلوهم غير الفاعلين[٢٢]. ويبدو أن اندماجهم الاجتماعي قد تحقق قبل كل شيء في الثقافات الأساسية المتحررة من القسر الاقتصادي المباشر، التي فقدت فيها موروثات الأخلاق البورجوازية، وما يتفرع عنها من البورجوازية الصغيرة وظيفتها، ذلك أن التدريب من أجل «التحول» إلى التوجهات القيمية للفعل العقلاني الهدف لم يعد يشتمل على تصنيمه. إن تقنيات التربية هذه تمكن من خبرات وتحبذ توجهات من شأنها أن تتصادم مع شكل الحياة المحافظ

---

(٢٢) يمكن الرجوع إلى فلاكس: الفاعلون هم أكثر راديكالية من آبائهم، غير أن آباء الفاعلين هم بالتأكيد أكثر ليبرالية من الآخرين ممن يعيشون في أوضاعهم ذاتها. «الفاعلية ترتبط بمجموعة من القيم، ليس في الظاهر سياسية يشترك في الإيمان كل من الطلاب وآبائهم». «من الملاحظ أن آباء الطلاب الفاعلين هم أكثر تسامحاً من آباء من هم غير فاعلين».

لاقتصاد الفقر. على هذا الأساس يمكن أن يتكون سوء فهم مبدئي بالنسبة إلى إعادة الإنتاج الخالي من المعنى لفضائل وتضحيات أصبحت قليلة الأهمية ـ سوء فهم من أجل معرفة لماذا تكون حياة الفرد بالرغم من المستوى العالي للتطور التكنولوجي محددة دائماً من خلال إملاءات عمل المهنة، من خلال أخلاقية المنافسة حول الإنجاز، من خلال ضغط التنافس على الحالة الراهنة، من خلال قيم التشيؤ المرتبط بالملكية وقيم إشباعات التعويض المعروضة، لماذا يحافظ على الصراع الممأسس من أجل الكينونة، انضباط العمل المغترب، تدمير الحسية والإرضاء الجمالي.

بالنسبة إلى هذه الحساسية يجب أن يصبح الإقصاء البنيوي للأسئلة العملية من الرأي العام غير المسيس غير محتمل. إن قوة سياسية يمكن أن تنتج فقط من هذا الإقصاء بطبيعة الحال عندما تمس تلك الحساسية مشكلة النسق غير القابلة للحل. فيما يخص المستقبل أرى مشكلة كهذه قائمة. إن مقدار الغنى الاجتماعي، الذي تأتي به الرأسمالية المتطورة صناعياً، وكذلك الشروط التقنية والتنظيمية، التي ينتج في ظلها هذا الغنى، كل ذلك يجعل من الصعوبة بمكان ربط تعيين الوضع والحالة فقط ذاتياً وبصورة مقنعة مع آلية تقديم الإنجاز الفردي[٢٣]. على المدى الطويل يمكن لهذا السبب أن يحطم احتجاج الطلاب والتلاميذ بصورة دائمة إيديولوجيا الإنجاز هذه، التي أصبحت متشظية، وبذلك تؤدي إلى انهيار أساس شرعية الرأسمالية المتأخرة الهش، الذي لا يغطيه سوى عدم تسييس الجماهير.

---

(٢٣) يمكن العودة إلى ر.ل. هايلبرونر، حدود الرأسمالية الأمريكية ـ نيويورك.

التقدم التقني وعالم الحياة الاجتماعي

I

منذ أن أصدر ك.ب سنو كتابه في عام ١٩٥٩ تحت عنوان «الثقافتان» بدأ من جديد، ليس فقط في إنكلترا، بل في أنحاء كثيرة من العالم نقاش حول العلاقة بين العلم والأدب. في الوقت الذي يقتصر فيه العلم بمعنى Science على العلوم التجريبية الصارمة، يتم تناول الأدب بصورة أكثر رحابة، وهو يشتمل في معناه الكامل على ما ندعوه بالتأويل المرتبط بعلوم الروح. أما البحث الذي أسهم فيه «ألدوس هكسلي» في هذا النقاش تحت عنوان «الأدب والعلم» فيقتصر بطبيعة الحال على إجراء مواجهة بين العلوم الطبيعية والأدب.

بداية يميز هكسلي بين الثقافتين الاثنتين، ضمن وجهة نظر الخبرات النوعية التي تعالج فيهما: يقدم الأدب شهادات بالدرجة الأولى حول خبرات خاصة، في الوقت الذي تتحدث فيه العلوم حول الخبرات المتاحة المشتركة بين الذوات. على أن هذه العلوم تعبر عن نفسها في لغة رسمية من شأنها أن تكون ملزمة بالنسبة إلى الجميع وطبقاً لتحديدات عامة. بالمقابل يجب أن تقول لغة الأدب ما هو غير قابل للتكرار، وتنتج من حال إلى حال ما هو مشترك في الفهم بين الذوات. غير أن هذا التمييز بين خبرات عامة وخبرات خاصة يسمح

فقط بمقاربة أولية للمشكلة. يمكن القول بأن لحظة الصمت التي يجب على التعبير الأدبي أن يتغلب عليها، لا تعود في الغالب إلى أن تجربة حية خاصة مسجونة في الذاتية تشكل أساس هذا التعبير، وإنما إلى أن هذه الخبرات تتكون في أفق عالم له صلة بتاريخ الحياة. الأحداث التي تتجه الفرضيات القانونية للعلوم إلى مجالها، لا يمكن أن توصف في نسق إحداثيات زماني مكاني، غير أنها ليست عناصر عالم ما: «العالم الذي يمثل مجال اهتمام الأدب، إنما هو العالم الذي يولد فيه الناس، ويعيشون، وفي النهاية يموتون؛ إنه العالم الذي فيه يحبون ويكرهون، يعيشون فيه المجد والمذلة، الأمل واليأس، عالم الألم والسعادة، الجنون والحس السليم، عالم الغباء، والخبث والحكمة، عالم كل أنواع الضغط الاجتماعي والدوافع الفردية، عالم الشقاق بين العقل والعاطفة، عالم الغرائز والأعراف، عالم اللغة المشتركة، وفي الوقت ذاته عالم الإحساسات والمشاعر غير المشتركة مع أي إنسان»[1]. بالمقابل لا يعالج العلم مضامين عالم حياة فئات اجتماعية وأفراد محببين اجتماعياً مكوّن منظورياً، ومتحد بمركزية الذات، ومفسر مسبقاً عن طريق اللغة المتداولة: «الكيميائي والفيزيائي والمختص بالفيزيولوجيا هم سكان عالم مختلف من الأساس ـ وليسوا سكان عالم الظاهرات المعطاة، وإنما سكان عالم بنى منكشفة ودقيقة بشكل لا مثيل له، ليس عالم الخبرة والأحداث النادرة والخصائص المتنوعة، وإنما عالم الانتظام القابل للحساب رياضياً». يضع هكسلي مقابل عالم الحياة كوْن الحقائق المجرّد من العالم. وهو يدرك تماماً الطريقة التي تجسد فيها العلوم

---

(١) الأدب والعلم ـ ميونيخ ١٩٦٣ ص١٤.

معلوماتها حول هذا الكون المجرَّد من العالم في عالم حياة الفئات الاجتماعية: «المعرفة سلطة، ومن المفارقة أن الأمر وصل ظاهرياً إلى أن علماء الطبيعة والتقنيين، وبسبب معرفتهم بما يجري في عالم غير معيش للتجريدات والاستخلاصات، قد اكتسبوا قوة هائلة ومتنامية في مجال توجيه العالم وتغييره، كي يعيش الناس مدانين ومتنعمين بالامتيازات»[٢].

غير أن هكسلي لا يطرح السؤال عن علاقة الثقافتين الاثنتين انطلاقاً من نقطة التقاطع هذه، التي منها تدخل العلوم مع التطبيقات التقنية لمعلوماتها في عالم الحياة الاجتماعي، وإنما يطالب بعلاقة مباشرة: ينبغي على الأدب أن يتمثل الأقوال العلمية كما هي، لكي يتمكن العلم من أن يأخذ «هيئة من الدم واللحم». ينبغي أن يأتي شاعر ويقول لنا، «كيف يجب أن تشرح شعرياً الكلمات المشوشة للتراث والكلمات البالغة الدقة للكتب التعليمية، لكي تجعلها جديرة بأن تتطابق مع تجاربنا الحية الخاصة التي لا تشارك فيها أحداً، مع الفرضيات العلمية التي تُشرح فيها»[٣].

تقوم هذه المسلمة، كما أرى على سوء فهم. فمعطيات العلوم التجريبية الصارمة لا يمكن أن تدخل إلى عالم الحياة الاجتماعي إلا عن طريق تطبيقها التقني، كعلم تكنولوجي: هنا توضع هذه المعطيات في خدمة توسيع مدى قوة التحكم لدينا. وهي لا تقع على المستوى ذاته مثل التفهم الذاتي الموجه للفعل فيما يخص الفئات الاجتماعية. بالنسبة إلى المعرفة العملية التي تصل إلى تعبيرها

(٢) المصدر السابق ـ ص١٥.

(٣) المصدر السابق ـ ص١١٧.

الأسمى في الأدب، لا يمكن أن يكون مضمون معلومات العلوم ذا أهمية دونما توسط ـ وهو لا يبلغ أهميته إلا عن طريق ملتوٍ حول النتائج العملية للتقدم التقني. ومن هنا فإن معارف الفيزياء النووية، إذا أخذت لذاتها، تبقى دونما نتائج بالنسبة إلى تفسير عالم الحياة من حولنا ـ سوف يبقى الصدع بين الثقافتين الاثنتين حتمياً لا يمكن تجنبه. ولا يمكن أن تنفذ نتائجها العملية المغيِّرة إلى الوعي الأدبي لعالم الحياة إلا عندما تحقق بمساعدة النظريات الفيزيائية انشطار النواة، وإلا عندما تُطبق المعلومات من أجل تطوير قوى مكوِّنة أو مدمرة ـ ثمة قصائد تنشأ عن هيروشيما وليس عبر معالجة النظريات حول تحول الكتلة إلى طاقة.

إن تصور شِعرية ذرية معالجة للفرضيات، لابد أن تنطلق من شروط خاطئة. وقد تبين مراراً أنه مع العلاقة الإشكالية بين الأدب والعلم لا يمكن إلا إدراك جزء من مشكلة ذات امتداد أوسع بكثير: مشكلة كيف يمكن ترجمة المعرفة القابلة للتطبيق تقنياً إلى الوعي العملي لعالم حياة اجتماعي. يضع هذا السؤال بوضوح الأدب، وليس بالدرجة الأولى الأدب وحده، أمام مهمة جديدة. وليس ذلك الفهم الخاطئ للثقافتين الاثنتين مقلقاً فقط، لأن مشكلة حياة للحضارة المعلمنة تتجلى حقيقة في الصراع الظاهر بين تقليدين روحيين متنافسين: كيف يمكن أن تنعكس الآن العلاقة بنموها الطبيعي بين التقدم التقني وبين عالم الحياة الاجتماعي، وكيف يمكن أن توضع تحت رقابة نقاش عقلاني.

بطريقة ما كان يجب أن تُحل مسائل عملية عن إدارة الدولة وعن الاستراتيجية والإدارة ضمن استخدام المعرفة التقنية. على الرغم من ذلك فإن تحويل معرفة تقنية إلى وعي عملي لم يتغير في النظام

الكلي. لم يعُد حجم العلم التقني يقتصر على تقنيات الحرف الكلاسيكية المكتسبة برغماتياً، بل اتخذ هيئة المعلومات العلمية التي يمكن استثمارها في مجال التكنولوجيا. على الجانب الآخر لم تعد التقاليد الموجهة للسلوك تحدد بصورة ساذجة التفهم الذاتي للمجتمعات الحديثة. أما التاريخانية فقد كسرت الصلاحية النامية طبيعياً لأنساق القيم الموجهة للفعل. الفهم الذاتي لمجموعات اجتماعية، إضافة إلى صورة العالم المبينة عن طريق اللغة المتداولة، صارت متوسطة الآن من خلال تملك هرمنوطيقي لتقاليد تلو تقاليد. في هذا الواقع تتطلب أسئلة براكسيس الحياة مواجهة عقلانية لا تعود إلى الوسائل التقنية، ولا إلى استخدام معايير السلوك المعتادة إذا أخذت لذاتها. ويتجاوز التأمل المطلوب إنتاج المعرفة التقنية، كما يتجاوز الشرح الهرمنوطيقي للتقاليد، وهو يمتد إلى زج الوسائل التقنية في المواقف التاريخية، التي تفسر شروطها الموضوعية (قوى، مؤسسات، مصالح) كل بمفرده في إطار فهم ذاتي من شأنه أن يحدد التقاليد.

II

هذه الإشكالية طرحت نفسها على الوعي منذ جيل أو جيلين. في القرن التاسع عشر كان يمكن للمرء أن يدرك بأن العلوم تدخل إلى براكسيس الحياة من خلال قناتين منفصلتين: مرة من خلال الاستقلال التقني للمعلومات العلمية، ومن ثم من خلال التكون الفردي للدراسة العلمية. نعم، في نسق التعليم العالي الألماني، الذي يعود إلى إصلاح هومبولت لا نزال حتى الآن نتمسك بالرواية القائلة بأن العلوم تطور قوتها الموجهة للسلوك عبر سيرورات التربية ضمن تاريخ حياة

الطالب المفرد. وأنا أريد أن أشير إلى أن ذلك الهدف الذي دعاه فشته بوصفه «تحويل المعرفة إلى آثار إبداعية» لا يمكن أن يتحقق في يومنا هذا في المجال الخاص للتربية، وإنما فقط على المستوى العام سياسياً لترجمة المعرفة القابلة للاستثمار تقنياً في سياق عالم حياتنا. وعلى هذا يعمل الأدب بالتأكيد، وإن كانت هذه المشكلة تطرح نفسها بالدرجة الأولى في مجال العلوم ذاتها.

إبان الانعطافة من القرن الثامن عشر إلى التاسع عشر، أي في أيام هومبولت، لم يستطع المرء أن يكوّن مفهوماً عن إضفاء العلمية على النشاطات الخارجية في حقل نظر مقتصر على ألمانيا. ولهذا السبب لم يكن مصلحو الجامعات بحاجة إلى القطيعة جدياً مع تقاليد الفلسفة العملية. أما بُنى عالم العمل ما قبل الصناعي المحافظ عليها في كل الثورات العميقة الأثر للنظام السياسي فقد سمحت في ذلك الزمن، كما يقال للمرة الأخيرة بموقف كلاسيكي عن العلاقة بين النظرية والبراكسيس: المهارات التقنية القابلة للاستثمار في مجال العمل الاجتماعي ليست قادرة بصورة مباشرة على الإرشاد النظري، وهي تمارَس برغماتياً طبقاً لمعايير موروثة عن الدقة في الإنجاز. والنظرية، التي تعود إلى الجوهر اللامتغيِّر للأشياء ما وراء المجال المتغيِّر للقضايا الإنسانية، تكتسب صدقيتها في البراكسيس، فقط من خلال كونها تطبع بطابعها رؤية الحياة للناس أنفسهم، الذين هم على تماس مع النظرية، وتكشف لهم عن فهم الكون بالكامل معايير من أجل السلوك الخاص، كما تتخذ على الدوام هيئة إيجابية عبر أفعال المثقفين فلسفياً. على أن الفكرة الموروثة للتعليم الجامعي لم تستوعب علاقة أخرى للنظرية مع البراكسيس، وأيضاً حيث يحاول شلنغ أن يمنح لبراكسيس الطبيب قاعدة علمية من خلال فلسفة الطبيعة

وحرفة الطب، تتحول فجأة بالنسبة إليه إلى نظرية فعل طبي: ينبغي على الطبيب ألا يتوجه نحو الأفكار المستقاة من فلسفة الطبيعة بشكل مختلف عن توجه الذات الفاعلة إلى أفكار العقل العملي.

إبان ذلك يصبح معروفاً للكل أن إضفاء العلمية على الطب ينجح فقط بالقدر الذي تحوَّل فيه نظرية الفن البرغماتية لحرفة الطب إلى تحكم مسيطر عليه من زاوية العلوم التجريبية في سيرورات الطبيعة المعزولة. وهذا يصح بطريقة مماثلة بالنسبة إلى مجالات أخرى من العمل الاجتماعي. وسواءً أتعلق الأمر بعقلنة إنتاج البضائع، قيادة المصانع، إدارة أو بناء الآلات الصناعية، شوارع، يجب أن يأخذ براكسيس المهنة المناسب شكل تحكم تقني في سيرورات مموضعة.

في ذلك الزمن طالب المبدأ، استناداً إلى العلم، بفصل صارم بين الجامعة والدراسات العليا التقنية، لأن الأشكال ما قبل الصناعية لبراكسيس المهنة كان يغلق الباب في وجه الإرشاد النظري. في هذه الأيام ارتبطت عمليات البحث مع التطبيق التقني والتقدم الاقتصادي، كما ارتبط العلم مع الإنتاج والإدارة في نسق العمل في المجتمعات الصناعية: استخدام العلم في التقنية وإعادة استخدام التقدم التقني في البحث، ذلك كله أصبح جوهر عالم العمل. لم يعد بمقدور المقاومة المريرة المتواصلة ضد تبدد الجامعة إلى مدارس متخصصة، أن تعتمد ضمن هذه الشروط على الحجة القديمة. والشكل الجامعي للدراسة يُفترض فيه اليوم ألا يعزل نفسه عن مجال المهنة، لأن هذا يظل غريباً عن العلم، وإنما على العكس من ذلك لأن العلم، بالقدر الذي اخترق فيه براكسيس المهنة اغترب عن الثقافة. القناعة الفلسفية للمثالية الألمانية بأن العلم يكوِّن، لم تعد صالحة بالنسبة إلى العلوم التجريبية الصارمة. قديماً كان يمكن للنظرية أن تتحول إلى قوة عملية

من خلال الثقافة، والتعلم. وعلينا أن ننشغل في هذه الأيام بالنظريات التي لا يمكن أن تتطور بصورة غير عملية إلى قوة تقنية، أي دون أن تكون عائدة بصنورة جلية إلى سلوك الناس المتعايشين فيما بينهم. تتوسط العلوم الآن بالتأكيد مقدرة نوعية: غير أن قدرة التحكم ليست قدرة الحياة والفعل ذاتها التي توقعها المرء سابقاً من المتعلمين.

يمتلك المتعلم توجهاً في السلوك. وهذا التعليم كان عالمياً فقط بمعنى كونية أفق منكمش منظورياً عن العالم، في الوقت الذي أمكن أن تفسر فيه تجارب علمية، وتحوَّل إلى قدرات عملية، وتحديداً إلى وعي منعكس عما هو ضروري عملياً. والآن فإن نمط التجربة الذي يتاح علمياً فقط، طبقاً لمعايير وضعية، ليس قادراً على هذا التحويل إلى البحسيس. على أن قدرة التحكم، التي تتيحها العلوم التجريبية، لا يجوز أن تستبدل من خلال قوة كامنة لفعل منكشف. ولكن هل العلم لهذا السبب معفى من مهمة التوجيه هذه، أو هل يمكن الآن طرح السؤال عن التعليم الأكاديمي من جديد، في إطار حضارة متبدلة بوسائل علمية بوصفه مشكلة العلوم ذاتها؟

في البداية تم تثوير أساليب الإنتاج من خلال مناهج علمية، ومن ثم نقلت توقعات التشغيل الصحيح تقنياً إلى المجالات الاجتماعية، التي استقلت بنتيجة تصنيع العمل، وهي تتجه نحو التنظيم تبعاً لخطط مدروسة. ويتوسع مدى القوة التي تمكن علمياً تحكماً تقنياً في الطبيعة الآن وصولاً إلى المجتمع، وفي كل نسق اجتماعي قابل للعزل، في كل مجال ثقافي مستقل، يمكن أن تحلل علاقاته المحايثة ضمن هدف نسقي مشترط، ينبت من جديد في الوقت ذاته اختصاص له صلة بالعلوم الاجتماعية. غير أنه بالقدر ذاته تتحول مشكلات التحكم التقني التي تحل علمياً إلى مشكلات حياة لا حصر لها، لأن

الرقابة العلمية للسيرورات الطبيعية والاجتماعية، بكلمة واحدة: التكنولوجيات لا تحرر الناس من الفعل. دائماً يجب أن تحسم الصراعات وتحقق المصالح، كما يجب العثور على التفسيرات ـ من خلال أفعال ومداولات مرتبطة باللغة المتداولة سواءً بسواء. أما الآن فتتحدد هذه الأسئلة العملية فقط من خلال أنساق إنجازاتنا التقنية ذاتها.

ولكن عندما تنطلق التقنية من العلم، وأعني بذلك التأثير في السلوك الإنساني، ليس بأقل من السيطرة على الطبيعة، عند ذلك يطالب احتواء هذه التقنية في عالم الحياة العملي، واسترجاع التحكم التقني للمجالات الجزئية في تواصل الناس الفاعلين حقاً بالتأمل العلمي. يصبح الأفق ما قبل العلمي للتجربة طفولياً، عندما ينبغي أن يعاش الاحتكاك مع منتجات العقلانية الأشد توتراً بأسلوب ساذج في هذا الأفق.

بطبيعة الحال لا يمكن أن يقتصر التعليم طويلاً على البعد الأخلاقي للموقف الشخصي، في البعد السياسي، الذي تدور حوله المسألة، بل يجب أن ينبثق التوجيه النظري للفعل من فهم للعالم من حيث هو مشروح علمياً.

العلاقة بين التقدم التقني وبين عالم الحياة الاجتماعي، وكذلك ترجمة المعلومات العلمية إلى الوعي العملي، كل ذلك لا يمكن أن يعدَّ مسألة التعليم الخاص.

III

بدلاً من ذلك أحب أن أصوغ مرة ثانية هذه المشكلة في نسق مرجعية تكوين الإرادة السياسي. نحن نريد فيما يلي وتحت تعبير

«تقنية» فهم التحكم المعقلن علمياً في سيرورات مموضعة، وبذلك يكون النسق معنياً، في الوقت الذي يكون فيه كل من البحث والتقنية قد أعيد ربطهما مع الاقتصاد والإدارة. زيادة على ذلك نحن نريد أن نفهم تحت تعبير «ديموقراطية» الأشكال الثابتة مؤسساتياً لتواصل كلي وعام من شأنه أن يتعامل مع الأسئلة العملية: مثلما يستطيع الناس ويرغبون في العيش مع بعضهم ضمن الشروط الموضوعية لقوة التحكم الخاصة بهم، والتي تتسع إلى ما لانهاية. ينبغي لمشكلتنا أن تطرح بوصفها السؤال عن العلاقة بين التقنية والديموقراطية: كيف يمكن أن تستعاد قوة التحكم التقني في إجماع مواطنين فاعلين ومتحاورين؟

وهنا أريد في البداية أن أناقش جوابين اثنين متناقضين. الجواب الأول يمكن أن نستقيه بخصائصه الفظة من النظرية الماركسية. من المؤكد أن ماركس انتقد علاقة الإنتاج الرأسمالية بوصفها نوعاً من العنف الذي انفرد باستقلاله في وجه الحرية المنتجة، وفي وجه ما هو منتج. من خلال الشكل الخاص لتملك البضائع المنتجة اجتماعياً تدخل العملية التقنية لإنتاج قيم الاستعمال ضمن القانون الغريب للعملية الاقتصادية لإنتاج قيم تبادل. حالما نرجع القانونية الخاصة لتراكم رأس المال إلى انطلاقها من الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، يمكن عندها للنوع البشري أن يعاين القسر الاقتصادي، بوصفه عملاً مغترباً عن حريته المنتجة، ومن ثم يلغيه. في النهاية يمكن لإعادة إنتاج الحياة الاجتماعية بوصفها سيرورة إنتاج قيم استهلاك أن تخطَّط عقلانياً: لمجتمع يمكن أن يضعها تحت الرقابة تقنياً. وهذه الرقابة تمارس ديموقراطياً طبقاً لإرادة الأفراد المتحدين ورؤياهم. وبهذا يساوي ماركس الرؤيا العملية لرأي عام سياسي بتحكم تقني ناجح.

وهنا نعلم بأن بيروقراطية تخطيط محققة لوظيفتها بشكل جيد (والتحكم العلمي بإنتاج البضائع، وما يتعلق بالخدمات) ليست شرطاً كافياً من أجل تحقيق قوى الإنتاج المتحدة، المادية والمعنوية في التمتع وفي حرية مجتمع محرر. لم يحسب ماركس حساب أنه يمكن أن ينشأ صدع على المستويات كافة بين التحكم العلمي في شروط الحياة المادية وبين التكوين الديموقراطي للإرادة ـ الأساس الفلسفي لذلك هو أن الاشتراكيين لم يتوقعوا مطلقاً دولة الرخاء السلطوية، أي الترسيخ النسبي للغنى الاجتماعي ضمن إقصاء الحرية السياسية.

عندما يكون التحكم التقني في الشروط الفيزيائية والاجتماعية من أجل المحافظة على الحياة والتخفيف من أعبائها قد بلغ مدى واسعاً، مثلما يفترض ماركس، فلن يكون عند ذلك من الضروري أن يرتبط تحرير المجتمع بالمعنى الذي يقصده ماركس ودعاة التنوير في القرن التاسع عشر، وكذلك الهيجليون الشباب في القرن الثامن عشر بهذا التحكم بصورة آلية. ذلك لأن التقنيات التي يمكن معها وضع تطور عالي التصنيع تحت المراقبة والضبط، لم يعد من الممكن تفسيرها طبقاً لنموذج الآلة، أي كما لو أن وسائل مناسبة قد نظمت من أجل أهداف مفترضة ومسكوت عنها ولكنها مشروحة في التواصل.

فريبر وشلسكي وضعا ترسيمة النموذج المعاكس، الذي اعترف فيه باستقلالية التقنية. في مقابل الحالة البدائية للتطور التقني يبدو الآن أن علاقة تنظيم الوسائل تنقلب إلى نقيضها بالنسبة إلى أهداف معطاة مرسومة مسبقاً. من سيرورة للبحث والتقنية خاضعة لقوانين محايثة تسقط كما يقال دون تخطيط المناهج الجديدة، التي نجد من أجلها من ثم أهدافاً للاستثمار. بالنسبة إلينا تتنامى مقدرة مجردة ودائماً في دفعات جديدة من خلال تقدم أصبح آلياً، طبقاً لأطروحة فريير، إنها

القدرة التي يجب أن تستولي عليها لاحقاً مصالح الحياة والخيال المانح للمعنى، لكي تستنفد في أهداف عيانية. يبسُط شلسكي هذه الأطروحة ويدفع بها إلى الحد الأقصى، ذلك أن التقدم التقني مع المناهج غير المتنبأ بها معاً ينتج أهداف الاستثمار غير المخططة نفسها: الإمكانات التقنية تقسر في الوقت ذاته تقويمها العملي. وهو يمثل هذه الأطروحة بصورة خاصة مع إلقاء نظرة على الحتميات الموضوعية العالية التعقيد، التي ترسم حلولاً لا بديل لها على حد زعمها لدى مهمات سياسية: «بدلاً من المعايير والقوانين السياسية تدخل الحتميات الموضوعية للمدنية العلمية/ التقنية، التي هي ليست قابلة للتحقق كقرارات سياسية وليست قابلة للفهم بوصفها معايير تبصر ونظرة كلية إلى العالم. وبذلك تخسر فكرة الديموقراطية كما يقال ماهيتها الكلاسيكية: مكان إرادة الشعب السياسية تظهر الحتمية الموضوعية، التي ينتجها الإنسان ذاته كعلم وعمل». في مقابل نسق البحث، التقنية، الاقتصاد والإدارة الذي أصبح مستقلاً، يبدو السؤال الذي يوحي به مطلب التعليم الإنساني الحديث عن استقلالية المجتمع الممكنة عبر شروط الحياة التقنية، السؤال عن اندماجها في براكسيس عالم الحياة، متقادماً ودون أمل. مثل هذه الأفكار تكون جديرة في الدولة التقنية في أحسن الأحوال من أجل: «عمليات التحريض من أجل ما يحدث موضوعياً ضمن وجهات نظر ضرورية».

ما نعرفه هو أن هذه الأطروحة لا تصلح من زاوية الحتمية الخاصة للتقدم التقني. وفي يومنا هذا ترتبط جهة التقدم التقني بدرجة عالية بالاستثمارات العامة: وفي الولايات المتحدة الأمريكية نجد أن وزارة الدفاع والجهة المسؤولة عن الرحلات إلى الفضاء هما الأكثر توظيفاً في الأبحاث. وأنا أتوقع أن الوضع مشابه لما هو قائم في

الاتحاد السوفياتي. والإدعاء بأن القرارات الناجحة سياسياً تنحل في تحقيق القسر الموضوعي المحايث لتقنيات متوفرة، وأنها لهذا السبب لا يمكن أن تحوَّل بعد ذلك إلى موضوع للدراسات العملية، لا يخدم في النهاية سوى تغطية المصالح بنمائها الطبيعي والإجراءات ما قبل العلمية. بالقدر القليل الذي يصح فيه الافتراض المتفائل بالتقارب بين الديموقراطية والتقنية، يصح الزعم المتشائم، كما لو أن الديموقراطية تستبعد من خلال التقنية.

ليس الإجابتان الاثنتان عن السؤال: كيف يمكن أن تسترجع قوة التحكم التقني في إجماع المواطنين الفاعلين والمتحاورين بفرضيتين. ولا تستطيع أي من الإجابتين أن تطلق بشكل مناسب المسألة التي تطرح نفسها علينا موضوعياً في الغرب والشرق: كيف يمكن أن نقوم بالمحاولة التي تسمح لنا بوضع العلاقات بنمائها الطبيعي بين التقدم التقني وبين عالم الحياة الاجتماعي تحت السيطرة. التوترات التي شخصها ماركس بين قوى الإنتاج وبين المؤسسات الاجتماعية، والتي تنامت قوتها الانفجارية في عصر الأسلحة النووية الحرارية بطريقة لا يمكن التنبؤ بها، تدين بالفضل إلى علاقة لها طابع السخرية بين التقنية والبراكسيس. أما وجهة التقدم التقني فتتحدد الآن من خلال مصالح اجتماعية تنطلق بنمائها الطبيعي من القسر من أجل إعادة إنتاج الحياة الاجتماعية، دون أن تكون كما هي معكوسة أو مواجهة مع التفهم الذاتي السياسي للفئات الاجتماعية: نتيجة لذلك تدخل مقدرة تقنية جديدة إلى الأشكال القائمة لبراكسيس الحياة. وهناك إمكانيات محتملة جديدة لقوة تحكم تقنية بعيدة الأثر تجعل العلاقة المختلة بين نتائج عقلانية أكثر توتراً وبين أهداف غير مدروسة، أنساق قيم متصلبة، إيديولوجيات متداعية بادية للعيان. الآن يجب أن تجرى

المحاولة الفعالة في الأنساق الأكثر تقدماً لإجراء ربط واعٍ بين توسط يحقق نفسه في مجال التاريخ الطبيعي للتقدم التقني مع براكسيس الحياة لمجتمعات صناعية كبرى. وهنا لا نجد المكان المناسب لمناقشة الشروط الاجتماعية، الاقتصادية والسياسية التي يجب أن تترسخ فيها سياسة بحث مركزية طويلة الأمد. ولا يكفي أن نسقاً اجتماعياً يحقق شروط عقلانية تقنية، إذ حتى لو تحقق الحلم السبرنتيكي لتثبيت ذاتي من منطلق غريزي، فإن نسق القيم لن ينكمش إلى قواعد مبادئ من أجل السلطة والرفاهية وإلى التكافؤ من أجل القيمة الأساسية البيولوجية للبقاء بأي ثمن، إلى الثبات الأقصى.

لقد أوجد النوع البشري لنفسه تحدياً مع النتائج الثقافية الاجتماعية غير المخططة للتقدم التقني ذاته، ليس فقط لتحسين مصيره الاجتماعي، وإنما لكي يتعلم التحكم فيه. ولا يمكن لتحدي التقنية هذا أن يواجه بالتقنية وحدها. ما يصح أكثر من أي شيء آخر هو إطلاق نقاش فعال سياسياً، من شأنه أن يحول القدرة الاجتماعية على المعرفة التقنية والاستطاعة إلى معرفة عملية وإلى إرادة، وأن يضعها في علاقة ملزمة عقلانياً.

مثل هذا النقاش يمكن أن يوجه من جانبه العاملين سياسياً في علاقتهم مع ما هو ممكن تقنياً، وما هو قابل لأن يصنع في مجال التفهم الذاتي، الذي يحدد التقاليد ضماناً لمصالحهم. في ضوء الحاجات المبينة والمفسَّرة يمكن للفاعلين سياسياً أن يحاكموا من جانبهم عملياً؛ في أية جهة وفي أي مقدار نريد أن نطور في المستقبل معرفة تقنية.

إن ديالكتيك المقدرة والإرادة يتحقق الآن دونما تفكير عميق، طبقاً لمعيار المصالح، التي لا يُطالب من أجلها بتسويغ عالم، فضلاً

عن كونه غير مسموح به. بداية عندما نريد أن نحقق هذا الديالكتيك بوعي سياسي، نستطيع أن نضع في اعتبارنا توسط التقدم التقني المتحقق حتى الآن على مستوى التاريخ الطبيعي مع براكسيس الحياة الاجتماعي. ولا تنحل ماهية السيطرة أمام قوة التحكم التقنية وحدها؛ بعد ذلك تستطيع أن تثبت أقدامها بشكل كامل. إن عقلانية السيطرة، التي تحولت الآن إلى خطر جماعي يهدد الحياة، لا يمكن أن تقوَّض إلا عبر تكوّن إرادة سياسية يلزم نفسه بمبدأ الحوار العام الخالي من السيطرة. أما عقلنة السيطرة فلا يمكن أن نتوقعها إلا من خلال علاقات تؤيد السلطة السياسية لفكر يلزم نفسه بالحوار. ولا يمكن للقوة الحالمة للتأمل أن تعوض إلا من خلال توسيع مدى المعرفة القابلة للاستثمار تقنياً.

السياسة المعلمنة والرأي العام

I

لا يشير إضفاء العلم على السياسة في أيامنا هذه إلى أية حقيقة أو واقعة، وإن كان يدل دائماً إلى اتجاه، يمكن أن نروي لأجله وقائع: قبل كل شيء مدى البحث الذي تكلف به الدولة وحدود الاستشارة العلمية في المجالات العامة، كل ذلك يميز التطور. منذ البداية كانت الدولة الحديثة، التي تكونت في العلاقة مع حركة السوق في اقتصاديات وطنية ومحلية ناشئة عن حاجات إدارة مالية مركزية، اعتمدت على الفعل الاختصاصي لموظفين يجيدون التعامل مع القانون. على أن هؤلاء يستحوذون على معرفة تقنية، لم تكن في طبيعتها تتميز من الناحية الأساسية عن الفعل الاختصاصي وعن القضايا العسكرية. مثل هؤلاء الموظفين والجيوش القائمة، كان على هؤلاء الحقوقيين أن ينظموا الإدارة الدائمة ـ لقد كان عليهم قبل كل شيء أن يمارسوا فناً، وأن يستخدموا من ثم علماً. طبقاً لتوصيات علمية صارمة يتوجه البيروقراطيون، العسكريون منهم والسياسيون في ممارسة وظائفهم العامة منذ جيل واحد، نعم لقد وصل ذلك إلى مداه الأعظم منذ أيام الحرب العالمية الثانية. وبذلك تم التوصل إلى مرحلة جديدة من تلك «العقلنة»، مثل العقلنة التي فهمها ماكس فيبر

على أنها ممارسة السيطرة البيروقراطية للدول الحديثة. ولا يبدو كما لو أن العلماء احتلوا السلطة في الدولة، غير أن ممارسة سيطرة في الداخل مع تأكيد السلطة في وجوه الأعداء الخارجيين لم تعد تتعقلن فقط من خلال توسط فاعلية إدارة مرتبطة بمعايير مقوننة وخاضعة لقواعد يشرف عليها اختصاصيون، ومنظمة حسب قانون تقسيم العمل؛ هذه المعايير تغيرت كثيراً في بنيتها من خلال الحتمية الموضوعية للتكنولوجيات والاستراتيجيات الجديدة.

أوجد ماكس فيبر بنتيجة تقليد يعود إلى «هوبز» تحديدات واضحة فيما يخص العلاقة بين المعرفة الاختصاصية وبين القيادة السياسية[١]. وذلك التقابل المشهور الذي وضعه بين سيطرة الموظفين وبين القادة السياسيين يخدم الفصل الصارم بين وظائف الخبير ووظائف السياسي. يستخدم هذا السياسي المعرفة التقنية، غير أن براكسيس تأكيد الذات وبراكسيس السيطرة يتطلبان زيادة على ذلك التحقق المعني للإرادة المقرّرة. في الحالة الأخيرة لا يمكن للسلوك السياسي أن يعلَّل عقلانياً، فهو يحقق حسماً بين أنظمة قيم متنافسة وبين سلطات اعتقاد تستغني عن حجج لها قوة القسر، وتجعل الحوار الملزم غير متاح. بالقدر الكبير الذي يمكن به أن يحدد الذهن الموضوعي للخبير تقنيات الإدارة العقلانية وتقنيات الأمن العسكري، وبذلك أيضاً يمكن أن يلزم وسائل البراكسيس السياسي حسب قواعد علمية، وبدرجة أقل يمكن أن يشرعن الحسم العملي بشكل كاف في واقع عياني من خلال العقل. إن عقلانية اختيار الوسائل تتماشى مع اللاعقلانية المعلنة للتعليق على القيم والأهداف والحاجات. وتقسيم

---

(١) ماكس فيبر ـ الأعمال السياسية ـ ص٣٠٨ وما بعد.

العمل الكامل بين المستحوذين على المعرفة موضوعياً، والقادة الكبار المدربين تقنياً من بيروقراطيين وضباط من جهة، وبين القياديين المحكومين بغريزة السلطة وتحقيق الإرادة من جهة ثانية، ينبغي، حسب أطروحة فيبر، أن يمكن من إضفاء العلمية على السياسة.

والآن يمكن طرح السؤال فيما إذا كان هذا النموذج التقريري يحق له أن يتطلب الصلاحية بصورة معقولة على المستوى الثاني من عقلنة السيطرة. بالقدر الذي ينجز فيه بحث النسق وقبل كل شيء نظرية الحسم، ليس فقط تقنيات جديدة من أجل البراكسيس السياسي، وبذلك يحسنان الأدوات الموروثة، وإنما يعقلنان الاختيار كما هو من خلال استراتيجيات محسوبة، بهذا القدر يبدو أن القسر الموضوعي للإختصاصيين يحقق نفسه في مقابل تقريرية القادة. نتيجة لتقليد، يعود من سان سيمون إلى باكون يريد المرء الآن أن يضحي بالتحديد التقريري للعلاقة بين المعرفة الاختصاصية والبراكسيس السياسي لصالح نموذج تكنوقراطي[٢]. على أن علاقة تبعية الخبير للسياسي تبدو وكأنها أصبحت معكوسة ـ هذا الخبير يتحول إلى جهاز تنفيذ عقل علمي، من شأنه أن يطور ضمن شروط عيانية القسر الموضوعي لتقنيات متوفرة ومصادر دعم، كما يطور القسر الموضوعي لاستراتيجيات مثلى ولوائح التوجيه. عندما يكون بالإمكان عقلنة حسم المشكلات العملية بوصفها اختياراً في المواقف الحرجة، ذلك أن «تناظر الارتباك» (ريتل Rittel) ومعه إشكالية الحسم يلغى خطوة فخطوة، عند ذلك يبقى في الحقيقة للسياسي في

(٢) جـ. إللول ـ التقنية العصر ـ باريس ١٩٥٤؛ هـ. شلسكي. الإنسان في المدنية العلمية. كولن ـ أوبلادن ١٩٦١.

الدولة التقنية فقط فاعلية حسم افتراضية. وعلى كل حال سيتحول إلى مالئ فراغات لعقلنة غير كاملة للسيطرة، حيث تكون المبادرة قد انتقلت بالتأكيد إلى التحليل العلمي والتخطيط التقني. وعلى هذا الأساس يبدو أن الدولة قد اضطرت إلى التخلي عن جوهر السيطرة لصالح استخدام فعال لتقنيات متوفرة في إطار استراتيجيات معروضة موضوعياً ـ أي يبدو أن الدولة لم تعد جهازاً لتحقق شديد البأس لمصالح غير قابلة للتعليل مبدئياً، فقط ممثلة تقريرياً، وإنما تحولت إلى جهاز إدارة عقلانية ذي طبيعة شاملة.

غير أنه من السهل تبيان نقاط ضعف هذا النموذج التكنوقراطي. فهو من جهة يفترض قسراً محايثاً للتقدم التقني الذي يدين[٣] بالفضل في ظاهر الاستقلالية هذا، فقط إلى النماء الطبيعي للمصالح الاجتماعية الفعالة فيه؛ ومن جهة ثانية يفترض النموذج استمرارية العقلانية في معالجة المسائل العملية والتقنية، وهذا لا يمكن أن يوجد[٤]. ولا تطمس الطرق الجديدة، التي تميز عقلنة السيطرة في المرحلة الثانية، دون أثر، الإشكالية المرتبطة بحسم مسائل عملية. عبر «أنساق القيم»، وهذا يعني: عبر حاجات اجتماعية وأوضاع الوعي الموضوعية، عبر وجهات التحرير والتراجع لا نستطيع أن نصل إلى استنتاجات ملزمة في إطار الأبحاث، التي توسع من مدى قوة التحكم التقنية لدينا. فإما أن توجد أشكال أخرى من النقاش عبر

(٣) يمكن الرجوع إلى هـ. كراوخ ـ ضد الدولة التقنية، في: عصر الذرة، ١٩٦١ ص٢٠١ وما بعد.

(٤) يمكن الرجوع إلى هـ.ب ـ بارت، هلموت شلسكي ـ الدولة التقنية في عصر الذرة ١٩٦١ ص١٩٥ وما بعد. ي. هابرماس، من التحول الاجتماعي للتعليم الأكاديمي في: مؤتمرات الجامعات ١٩٦٣ برلين ١٩٦٣ ص١٦٥ ومابعد.

الأشكال النظرية ـ التقنية من أجل شرح الأسئلة العملية بصورة عقلانية، التي لا يجاب عنها بالتكنولوجيات والاستراتيجيات دونما بقية، وإما أن مثل هذه الأسئلة ليست للحسم إجمالاً عن طريق الأسباب، عند ذلك يكون علينا أن نعود إلى النموذج التقريري.

يستخلص هرمان لوبّي هذه النتيجة: «فيما مضى كانت إرادة السياسي فوق رجل الاختصاص، لأن هذا عرف فقط وخطط لما فهم ذلك أن ينفذه؛ أما الآن فقد انقلبت العلاقة إلى نقيضها، مادام الخبير يفهم كيف يقرأ، ما يمليه منطق العلاقات، في حين يمثل السياسي مواقف في حالات خلافية، لا يوجد من أجلها محاكم عقل دنيوي»[٥]. يتبنى لوبي المرحلة الجديدة من العقلنة في النموذج التقريري، ولكنه يتمسك بشكل أساسي بتناقض المعرفة التقنية من أجل ممارسة السيطرة السياسية، الذي حدده كل من ماكس فيبر وكارل شميدت. وهو ينحي باللائمة على الفهم الذاتي التكنوقراطي للخبراء الجدد، ذلك أنهم يموهون ما هو من قديم الزمان في الحقيقة سياسي، على أنه منطق الأشياء. غير أن مجال الحركة للتقريرات الخالصة قد حدد، بالقدر الذي يستطيع فيه السياسي أن يتصرف في ترسانة متنوعة ودقيقة من الوسائل التكنولوجية، ويضعها في خدمة الدعائم الاستراتيجية للقرارات. على أنه ضمن مجال الحركة الضيق هذا، أصبح الآن حقيقة واضحة دائماً ما افترضته هذه التقريرية ـ الآن ولأول مرة ألغيت حتى النواة إشكالية القرارات السياسية، التي لا يمكن ببساطة أن تعقلن. وحساب معونات القرار المدفوعة إلى الحد الأقصى يرجِع القرار ذاته إلى التقرير الصرف، فينقيه من كل العناصر،

---

(٥) هـ. لوبي ـ حول النظرية السياسية للتكنوقراطي في: الدولة ص١٩ وما بعد.

التي يمكن اعتبارها متاحة بشكل ما للتحليل الملزم.

في أثناء ذلك لم يخسر النموذج التقريري الموسع شيئاً في هذه النقطة من وجاهة التساؤل الأصلية. لاشك أن له قيمة وصفية من أجل براكسيس القرارات ذات المصادر العلمية التي تمارس الآن في مراكز قرار الديموقراطيات الجماهيرية، وبشكل خاص في الولايات المتحدة الأمريكية. على أن هذا لا يعني أن هذا النمط من الحسم يجب أن يتملص من أسس منطقية لتأمل متواصل. عندما تقوَّض العقلنة فعلياً في المواقع الفارغة للبحث الاستراتيجي ـ التكنولوجي الموضوع سياسياً في الخدمة، ويعوض من خلال تقريريات، من ثم يمكن أن يسجل ذلك بوصفه واقعة اجتماعية، عندئذ يمكن توضيحها من مواقع مصالح موضوعية؛ ولا تدور المسألة حول سلوك ينتج بالضرورة من إشكالية موضوعية ـ إذ سيكون الأمر عندئذ أن نقاشاً علمياً، وبالإجمال نقاشاً منضبطاً، سيكون مقصى من البداية، ما وراء حدود أسلوب الخطاب المتاح وضعياً. ولأن الحال ليس كذلك، فإن النموذج التقريري، كيفما يمكن أن تكون مقاربة الإجراءات الممارسة فعلياً لسياسة مضفى عليها العلم، لن يكون كافياً طبقاً لتطلبه النظري الخاص به. من الواضح أن علاقة من الاعتماد المتبادل، لابد أن تنشأ بين القيم التي تنطلق من مواقع المصالح من جهة وبين التقنيات التي يمكن أن تستخدم لإشباع حاجات توجهها القيم من جهة ثانية. عندما تخسر تلك المسماة بالقيم علاقتها على الدوام مع إشباع مناسب تقنياً لحاجات فعلية، عند ذلك تصبح فاقدة لوظيفتها، وتذهب كإيديولوجيات إلى التلاشي؛ على العكس من ذلك يمكن أن تتكون أنساق قيم جديدة مع تقنيات جديدة من مواقع مصالح متغيرة. في كل حال لابد أن يبقى الفصل التقريري لمسائل القيم والحياة مجرداً من

الإشكالية الموضوعية. من المعروف أن جون ديوي ناقش إمكانية استخدام تقنيات محسنة ومتنامية بصورة دائمة، ذلك أن هذا الاستخدام لا يبقى فقط مرتبطاً بتوجهات قيم مسكوت عنها، حتى أن القيم الموروثة ذاتها تخضع لتجربة جدارة برغماتية. في النهاية ينبغي أن يستمر الإيمان بالقيم، مادامت مرتبطة بالتقنيات المتوفرة والمعقولة. وهذا يعني التحقق الممكن للقيمة في بضائع منتجة ومواقف متغيرة وقابلة للضبط. لم يأخذ ديوي باعتباره الفرق بين التحكم بالنجاح لتوصيات تقنية وبين جدارة عملية للتقنيات في علاقة مشروحة هرمنوطيقياً لحالات عيانية. يصر هذا الفرق دائماً على الاختبار البرغماتي، وبذلك على مواجهة عقلانية بين التقنيات المتوفرة وبين القرارات العملية، التي يتم تجاهلها في التأمل التقريري dezisionistisch.

بدلاً من الفصل الصارم بين وظائف الخبير ووظائف السياسي، ندخل في النموذج البرغماتي علاقة تبادل نقدية، تنتزع ممارسة سيطرة مدعَّمة إيديولوجياً، ليس فقط من قاعدة شرعية غير موثوقة، بل تجعلها متاحة بالكامل للنقاش الموجه علمياً، ومن خلال ذلك تتغير جوهرياً. لم يعد رجل الاختصاص مستقلاً، كما هو التصور في النموذج التكنوقراطي، مقابل السياسيين الخاضعين فعلياً للقسر الموضوعي، الذين لا يقررون إلا افتراضياً، وهؤلاء أنفسهم لا يحتفظون، كما يفترض النموذج التقريري باحتياطي خارج مجالات البراكسيس المعقلنة قسرياً، في الوقت الذي يجب أن تُحسم فيه دائماً مسائل عملية من خلال أفعال الإرادة. أكثر من ذلك يبدو أن تواصلاً متبادلاً من هذا النوع ممكن لا بل ضروري، ذلك أن خبراء علميين يقدمون من جانبهم «استشارات» بشأن الحسم لدى مؤسسات لها قوة

اتخاذ القرار، وبصورة معاكسة «يكلف» السياسيون العلماء بمهمات محددة طبقاً لحاجات البراكسيس. من جهة يوجِّه تطور تعينات واستراتيجيات جديدة من أفق حاجات مصنوع بشكل واضح، ومن التفسيرات المحددة تاريخياً لهذه الحاجات، أي من أفق أنساق قيم من جانبها من خلال اختبارها على الإمكانات التقنية وعلى الوسائل الاستراتيجية لإشباعها. أحياناً تؤكد وأحياناً تُرفض، أحياناً يتم بيانها وتصاغ من جديد، أو تتعرى من طبيعتها الملزمة التي تتجلى أيديولوجياً.

II

لقد حددنا حتى الآن النماذج الثلاثة بالنسبة إلى العلاقة بين المعرفة الاختصاصية وبين السياسة، دون الأخذ بعين الاعتبار موقف ديموقراطيات الجماهير البشرية الحديثة. واحد فقط من هذه النماذج، أي البرغماتي، اعتمد بالضرورة على الديموقراطية. عندما يحقق تقسيم الاختصاصات بين الخبراء، وبين القادة السياسيين نجاحاً، طبقاً للمبدأ التقديري، يمكن للرأي العام لجمهور مواطني الدولة، الذي يمارس السياسة أن يوضع في خدمة شرعية المجموعة القائدة. الانتخاب ومنح الثقة للحاكم أو القادر على الحكم إنما هما مجرد أعمال اقتراعية، فقط لأنه يُقترع على احتلال مراكز مع تفويض باتخاذ القرارات، وليس على لوائح ناظمة من أجل اتخاذ القرارات في المستقبل، فإن الانتخاب الديموقراطي هنا يتحقق في هيئة أشكال من الصراخ، وليس في شكل حوارات مفتوحة. ويستمد الأشخاص الذي ينبغي عليهم التقدير شرعيتهم أمام الرأي العام السياسي. أما القرارات ذاتها فيجب أن تبقى طبقاً للفهم التقريري محرومة بشكل أساسي من

الحوار العام السياسي. أما إضفاء العلمية على السياسة فيخضع طبقاً لذلك ودون قسر إلى النظرية، التي طورها ماكس فيبر، وغدت عبر شومبيتر ملزمة للسوسيولوجيا السياسية الجديدة، التي ترجع عملية تكوين الإرادة الديموقراطية في المرحلة الأخيرة إلى أسلوب منظم في الصراخ، من أجل نخب مدعوة للسيطرة كبديل لا غنى عنه. يمكن أن تشرعن السيطرة المبتكرة في جوهرها اللاعقلاني بهذه الطريقة، دون أن تكون عقلنتها ممكنة كما هي.

يحافظ النموذج التكنوقراطي لسياسة مضفى عليها العلم بالمقابل على هذا المطلب. بطبيعة الحال لا يمكن التفكير هنا باختزال السيطرة السياسية إلى إدارة عقلانية بالمطلق إلا بثمن الديموقراطية. إن رأياً عاماً فاعلاً سياسياً، يمكن مادام السياسيون خاضعين بصورة صارمة للقسر الخارجي، أن يشرعن طاقم الإدارة، وأن يوجد عبر التأهيل الاختصاصي لموظفين كبار، ولكن في تأهيل مماثل سيكون عديم الأهمية من حيث المبدأ أي من جماعات القيادة المتنافسة سيصل إلى السلطة. إن إدارة تكنوقراطية للمجتمع الصناعي من شأنها أن تجعل أي تكوين إرادة ديموقراطية عديم الأهمية. هذا الاستخلاص يصل إليه هلموت شلسكي: «بدلاً من إرادة الشعب السياسية تظهر الحتمية الموضوعية، التي ينتجها الإنسان بوصفها علماً وعملاً في الوقت ذاته»[٦].

في مقابل ذلك تم الاعتماد في تطبيق ناجح لتوصيات تقنية واستراتيجية في البراكسيس حسب النموذج البرغماتي، على توسط الرأي العام السياسي. ولأن التواصل بين الخبراء وبين مؤسسات

---

(٦) شلسكي ـ في الموضع المذكور ص٢٢.

القرار السياسي، التي تحدد بالقدر ذاته وجهة التقدم التقني من الفهم الذاتي المرتبط بالتقاليد للحاجات العملية، مثلما تقيس وتنتقد بطريقة معاكسة هذا الفهم بفرص الإرضاء الممكنة تقنياً، ويجب أن تقيم صلة مع المصالح الاجتماعية ومع توجهات القيم لعالم حياة اجتماعي معطى. في كلا الاتجاهين تكون عملية التواصل المشدودة الوثاق مثبتة إلى ما دعاه ديوي الإيمان بالقيم، أي على فهم سابق محدد تاريخياً بمعايير اجتماعية للموقف العياني لما هو ضروري عملياً. هذا الفهم السابق إنما هو فقط وعي مستكشف هرمنوطيقياً، يظهر نفسه في حوار مشترك لمواطنين متعايشين فيما بينهم. ذلك التواصل المستطلع في النموذج البرغماتي، الذي يضفي العلمية على البراكسيس السياسي، لا يمكن أن يتكون مستقلاً عن التواصل، الذي انطلق في المرحلة ما قبل العلمية، وهو يتمأسس في الشكل الديموقراطي في حوارات عامة في جمهور مواطني الدولة. بالنسبة إلى إضفاء العلم على السياسة تكون علاقة العلوم بالرأي العام بناءة.

بطبيعة الحال لم تُرفع هذه العلاقة في تقاليد الفكر البرغماتي خاصة إلى مستوى الموضوع. بالنسبة إلى ديوي يمكن فهم الأمور من تلقاء ذاتها، بأن التوجيه المتبادل والاستكشاف بين إنتاج التقنيات والاستراتيجيات من جهة، وبين توجهات القيم لفئات ذات مصالح من جهة ثانية، يمكن أن يتحققا في أفق أكيد للفهم الإنساني الصحيح ولرأي عام غير معقد. غير أن تحول بنية الرأي العام البورجوازي يجب أن ينقل رأي السذاجة البريء هذا، عندما لا يحقق هذا الرأي في التطور الخاص بالرأي العام العلمي الداخلي، الذي يحول الترجمة المناسبة للمعلومات التقنية بين الاختصاصات المفردة، ومن ثم بين

العلوم وبين الجمهور العريض، إلى مشكلة غير ممكنة الحل. إن من يتمسك بتواصل دائم بين العلوم المحتواة سياسياً، وبين رأي عام متعلِّم، سوف يتعرض إلى الاتهام بأنه يريد أن ينقل النقاشات العلمية إلى القاعدة الجماهيرية، وبالتالي يسيء استخدامها إيديولوجياً، وهو يضع في اعتباره نقد الإيديولوجيا، الذي يتمسك بالعقل الوضعي بين النظرية والبراكسيس في مقابل تفسيرات للنتائج العلمية مبسطة من وجهة النظرة الكلية وذات امتداد واسع. إن الحيادية العلمية لماكس فيبر مقابل التقويمات التي حققها البراكسيس بصورة دائمة يمكن التمسك بها بصورة مقنعة ضد عقلنة ظاهرية لمسائل عملية، ضد ارتباط سريع العطب بين خبير تقني وجمهور قابل للتأثير عن طريق الخداع، ضد ضجيج مشوه، وكلها تجد معرفة علمية على الأرضية الممزقة لرأي عام معطوب(٧).

يقع هذا النقد في غضون ذلك في القصور الوضعي وفي إيديولوجيا تحمي العلم من التأمل الذاتي، حالما تطرح إجمالاً إلى المساءلة عقلنة سيطرة بعيدة المدى. ومن ثم تستبدل صعوبة فعلية لتواصل دائم بين العلم والرأي العام يخرق القواعد المنطقية والطرائقية. أما النموذج البرغماتي فلا يمكن تطبيقه بطبيعة الحال على تكوين الإرادة السياسي في الديموقراطيات الجماهيرية الحديثة، ولكن ليس لأن مواجهة مسائل عملية، سواء أكان ذلك في العلاقة مع التقنيات والاستراتيجيات المتوفرة، أم كان ذلك من أفق فهم ذاتي مفسر لعالم حياة اجتماعي يمكن أن تلزم بعقلنة ظاهرية لأفعال إرادة

---

(٧) لوبّي ـ حرية النظرية في: أرشيف فلسفة الحق والفلسفة الاجتماعية ١٩٦٢ ص٣٤٣ وما بعد.

غير معللة، فقط النموذج يهمل الخصوصية المنطقية والشروط الاجتماعية من أجل ترجمة موثوقة للمعلومات العلمية إلى اللغة المتداولة للبراكسيس وكذلك بالعكس من أجل الترجمة الراجعة من سباق المسائل العملية إلى اللغة الاختصاصية لتوصيات تقنية واستراتيجية[^٨]. في مثال الولايات المتحدة الأمريكية، أي الدولة التي تقدم فيها إضفاء العلم على البراكسيس السياسي بأوسع مدى، يمكن أن يدرك المرء كيف تطرح مثل هذه المهمات الهرمنوطيقية في الجدال بين العلماء والسياسيين. وكيف تحل هذه المهمات دون أن تكون تحت سيطرة الوعي كما هي. فقط لأن هذه الهرمنوطيقا المسكوت عنها لم تؤخذ بصورة واضحة في كبح جماح الاختصاصات العلمية، فإن هذه الظاهرة تنشأ باتجاه الخارج، كما ينشأ بين المشاركين الفهم الذاتي لتقسيم عمل ملزم منطقياً، بين المساعدة التقنية لاتخاذ القرار، وبين فرض الرأي المنكشف.

III

إن التواصل بين أولئك الذين يمنحون المهمات العلمية، وهم مخولون سياسياً، وبين العلماء المؤهلين اختصاصياً في معاهد البحوث الكبرى، هو الذي يميز المنطقة الحدية لترجمة الأسئلة العملية إلى مسائل مطروحة علمياً، وكذلك للترجمة الراجعة لمعلومات علمية في إجابات عن أسئلة عملية. بطبيعة الحال لا تغطِّي هذه الصياغة ديالكتيك الحدث. هنالك مجموعة من الطلاب في هايدلبرغ تتصدى لبحث النسق تتحدث عن مثال ناجح في هذا

---

(٨) يمكن العودة إلى هلموت كراوخ ـ المعلومة العلمية والوعي العام في: عصر الذرة ١٩٦٣ ص٢٣٥ وما بعد.

المجال. فالمقر الرئيسي لسلاح الجو الأمريكي يعرض من خلال مجموعة اتصال مدربة لمكتب برنامج معهد الأبحاث الكبير مشكلة تنظيمية أو تقنية محددة المعالم بشكل غير دقيق، أما نقطة الانطلاق هنا فمصوغة بشكل غير دقيق. لقد نتج إدراك صارم للمشكلة بادئ ذي بدء في مسار تواصل طويل الأمد بين الضباط المؤهلين علمياً أنفسهم، وبين مدير المشروع. مع المطابقة والتحديد الناجحين لطرح المسألة لا يكون الاحتكاك قد استنفد أغراضه؛ وهما يكفيان فقط من أجل إنجاز عقد تفصيلي. في أثناء أعمال البحث ذاتها ينشأ على المستويات كافة، من الرئيس حتى التقنيين تبادل معلومات مع المراكز المعينة للمعهد المانح للمهمة. لا يجوز أن ينقطع التواصل. ويوجد الحل الجذري للمشكلة، لأنه مع الحل المنظور مبدئياً يكون هدف المشروع قد تحدد بصورة نهائية. ويتبين الفهم المسبق للمشكلة، والحاجة العملية لمانح المهمة بالقدر الذي تتحدد فيه الحلول النظرية، وبذلك توجد تقنيات التحقق في نماذج مرسومة بصورة صارمة. التواصل بين الفريقين الاثنين هو ذاته شبكة المواجهة العقلانية المشدودة بين البراكسيس والعلم، التي لا يجوز أن تتمزق، عندما لا تضيع المصلحة المفهومة مسبقاً بشكل مبهم بإزالة واقع إشكالي، في أثناء تطور تقنيات واستراتيجيات محددة، وإنما تترسخ بشكل صارم في النماذج العلمية المتشكلة طبقاً لمقصدها. على العكس من ذلك تجد الحاجات العملية، والأهداف المتناظرة، وأنساق القيم ذاتها تحديدها الدقيق في العلاقة مع التحقق الممكن تقنياً. إن فهم الموقف لفئات اجتماعية فاعلة سياسياً يظل مرتبطاً إلى حد كبير بالتقنيات المتوفرة لتحقيق مصالح معينة، ذلك أنه في الغالب لا تكون مشاريع البحث محرَّضة بشكل كاف من قبل الأسئلة العملية،

وإنما مسوقة من قبل العلماء إلى السياسيين. انطلاقاً من معرفة سوية الأبحاث يمكن أن تُرسَم مسبقاً التقنيات التي من أجلها تستقصي العلاقة مع الحاجات العملية أولاً بأول، ولها تؤسس العلاقة مع الحاجات المبينة من جديد. من الواضح أنه وصولاً إلى هذه النقطة المتعلقة بحل المشكلة وببيان الحاجات، يكون نصف عملية الترجمة قد انتهى، أما الحل المناسب تقنياً لواقع إشكالي مستحضر بشكل دقيق إلى الوعي، فيجب أن يحظى من جديد بالترجمة الراجعة في الحالة الكلية للوضع التاريخي الذي يستحوذ فيه على نتائج عملية. وتقويم الأنساق المنجزة، وبالتالي تقويم الاستراتيجيات الموضوعة يتطلب في النهاية الشكل المماثل من تفسير علاقة فعل عيانية بدأت معه عملية الترجمة لدى الفهم المسبق لمسألة المنطلق العملية.

لقد تمأسست على نطاق واسع عملية الترجمة التي تحققت بين السياسيين الذين يمنحون المهمات وبين الاختصاصيين من علوم المشروع. على مستوى الحكومة تأسست بيروقراطيات من أجل البحث والتطوير، كما تأسست المعاهد العلمية للاستشارة التي تعكس وظائفها الديالكتيك الخاص لنقل العلم إلى البراكسيس السياسي. ومن المعلوم أن حكومة الولايات المتحدة ترعى خمساً وثلاثين من مثل هذه الوكالات العملية. في إطارها يتكون تواصل دائم بين العلم والسياسة، يتعاظم دوره كلما كان هنالك توزيع لمهمات البحث الاختصاصية. اللجنة الحكومية الأولى التي أسسها الرئيس الأمريكي ١٩٤٠ قبل دخوله الحرب بقليل أخذت على عاتقها تينك الوظيفتين الاثنتين، اللتين تحققان الآن ماكينة استشارة عظمى. والاستشارة السياسية لديها مهمتان اثنتان، فهي من جهة تفسر نتائج البحث من أفق مصالح موجهة تحدد فهم الموقف بالنسبة إلى الناس الفاعلين،

وهي من جهة ثانية تعمل على تقويم المشاريع واختيار وتشجيع مثل هذه المناهج التي توجه عملية البحث في اتجاه المسائل العملية.

حالما تنحل المهمة من سياق مشكلات منفردة، ويتحول تطور البحث بالكامل إلى موضوع، فإن المسألة تدور في الحوار بين العلم والسياسة حول صياغة سياسة بحث طويلة الأمد. وهذه هي محاولة وضع العلاقات بنموها الطبيعي بين التقدم التقني، وبين عالم الحياة الاجتماعي تحت الضبط. والآن تتعين جهة التقدم التقني إلى حد كبير من خلال مصالح اجتماعية، تنطلق بنمو طبيعي من القسر لإعادة إنتاج الحياة الاجتماعية، دون أن تنعكس كما هي، وتواجَه بالفهم الذاتي السياسي الواضح لمجموعة اجتماعية، وبنتيجة ذلك تدخل مقدرة تقنية جديدة بصورة غير مهيأة إلى الأشكال القائمة في براكسيس الحياة، أما الطاقات الجديدة لقوة تحكم تقنية متسعة فتجعل العلاقة المختلة أكثر وضوحاً بين نتائج العقلانية الأكثر حدةً وبين أهداف غير متأملة جيداً، أنساق قيم متصلبة وإيديولوجيات متداعية. وتعمل دوائر الاستشارة التي لها صلة مع سياسة الأبحاث على قيام نمط جديد من أبحاث المستقبل متضافرة مع بعضها ضمن انضباط مشترك، وينبغي على هذه الأبحاث أن تشرح حالة التطور المحايثة والشروط الاجتماعية للتطور التقني، مع مستوى تكون المجتمع الكلي، وتميزه إلى حد ما عن واقع المصالح ذات النمو الطبيعي. تلاحق هذه الاستقصاءات مصلحة معرفة هرمنوطيقية، وهي تسمح تحديداً بمواجهة المؤسسات الاجتماعية المعطاة، ومواجهة فهمها الذاتي مع التقنيات المستخدمة فعلياً والمتوفرة حسب الإمكان؛ وفي العلاقة ذاتها مع هذا الشرح النقدي الإيديولوجي المستهدف تسمح هذه الاستقصاءات على العكس من ذلك بإعادة توجيه الحاجات

الاجتماعية والأهداف. إن رسم سياسة أبحاث طويلة الأمد والتهيئة لصناعات جديدة من شأنها أن تستخدم معلومات علمية مستجدة، التخطيط لنسق التأهيل من أجل أجيال قادمة مؤهلة، تخلق من أجلها مراكز وظائف جديدة ـ هذه المحاولة التي تعني أن تأخذ باعتبارها توسط التقدم التقني المتحقق حتى الآن على مستوى التاريخ الطبيعي مع براكسيس الحياة للمجتمعات الصناعية الكبرى، تطلق ديالكتيك الإرادة المستكشفة والقدرة الواعية لذاتها.

في الوقت الذي تم فيه التواصل بين خبراء معاهد البحوث الكبرى وبين السياسيين الذين يمنحون المهمات على صعيد مشروعات مفردة في إطار مجال مشكلات متعينة موضوعياً، وفي الوقت الذي يبقى فيه النقاش بين العلماء الاستشاريين وبين الدولة مرتبطاً بحالة الأوضاع المعطاة وبالقدرة المتاحة ـ يكون النقاش بين العلماء وبين السياسيين عند هذه المهمة الثالثة من برمجة التطور الاجتماعي الكلي محرراً من تصادمات مشكلات محددة. من المؤكد أن هذا النقاش يجب أن يُربَط بالواقع العياني، من جهة بالوضع التاريخي للتقاليد وبصورة واقع المصالح الاجتماعية، ومن جهة ثانية بسوية معطاة من المعرفة التقنية والاستثمار الصناعي، ولكن فضلاً عن ذلك يجب أن تعتمد هذه المحاولة على سياسة تعليم وبحث لذلك الديالكتيك، طويلة الأمد، وموجهة نحو الإمكانات المحايثة والنتائج الموضوعية، ذلك الديالكتيك الذي كنا قد عرفناه في المراحل السابقة. هذه المحاولة يجب أن تستكشف الفاعلين سياسياً في العلاقة مع القوة الاجتماعية في مجال المعرفة التقنية والمقدرة على الفهم الذاتي لمصالحهم وأهدافهم والمحدد للتقاليد، وتضعهم في الوقت ذاته في ضوء الحاجات المبينة والمفسرة من جديد، مما يسمح لهم

بالحكم، كيف وفي أية جهة يريدون أن يطوروا في المستقبل معرفتهم التقنية ومقدرتهم. تتحرك هذه المواجهة بصورة غير قابلة للإلغاء ضمن حلقة، حيث إننا فقط في هذا المقدار الذي نوجه فيه إرادتنا المحددة تاريخياً نحو الواقع المعطى في معرفة القدرة التقنية، نعرف بالمقابل أي توسع موجه نريده في المستقبل لمقدرتنا التقنية.

IV

تعود عملية الترجمة بين العلم والسياسة في المرحلة الأخيرة إلى الرأي العام. وليست هذه العلاقة خارجية بالنسبة إلى هذه العملية، مع الانتباه إلى حد ما إلى المعايير الصالحة لموقف ما، فهي تنتج محايثة وبصورة ملزمة من مواجهة المعرفة التقنية والمقدرة مع فهم ذاتي مُرتبط بالتقاليد، تفسِّر من أفقه الحاجات بوصفها أهدافاً، أما الأهداف فتتموضع في هيئة قيم. في اندماج المعرفة التقنية مع الفهم الذاتي الهرمنوطيقي توجد دائماً لحظة استباق، يجب أن يُطلق من خلال نقاش العلماء المتحرر من جمهور مواطني الدولة. إن استطلاع إرادة سياسية موثقة علمياً يمكن فقط أن ينطلق من أفق المواطنين المتحاورين مع بعضهم، ويجب أن يعود إليه طبقاً لمعايير نقاش ملزم عقلانياً. وأيضاً يجد المستشارون الذين يريدون أن يتعلموا، أية إرادة تعبر عنها الإرادة السياسية، أنفسهم تحت القسر الهرمنوطيقي مقحمين في الفهم الذاتي التاريخي لفئة اجتماعية، وفي المستوى الأخير في أحاديث مواطني الدولة فيما بينهم. يبقى مثل هذا الشرح في الحقيقة مرتبطاً بأساليب طرق العلوم الهرمنوطيقية، غير أن هذه العلوم لا تحل تاريخياً النواة الدوغمائية لتفسيرات منجزة ومتوارثة، وإن كانت تفسرها. الخطوتان الاثنتان التاليتان لتحليل علمي اجتماعي لفهم ذاتي

عن علاقة المصالح الاجتماعية من جهة، ومن تأكيد التقنيات والاستراتيجيات المتاحة من جهة ثانية تتجاوزان دائرة حوار المواطنين هذه، وإن كانت نتيجة هذه الخطوة لا يمكن أن تصل إلى فعاليتها بوصفها كشفاً للإرادة السياسية إلا من جديد ضمن تواصل المواطنين. إذ يمكن أن يؤكدها تبيان الحاجات حسب معيار المعرفة التقنية حصرياً في وعي العاملين سياسياً أنفسهم. ولا يستطيع الخبراء أن ينتزعوا فعل التأكيد هذا من أولئك الذين عليهم أن يقفوا خلال تاريخ حياتهم إلى جانب التفسيرات الجديدة للحاجات الاجتماعية، وإلى جانب الوسائل المعتمدة للتغلب على مظاهر الواقع الإشكالي، بل يجب عليهم بطبيعة الحال أن يستبقوا دائماً بهذا التحفظ. فهم بالقدر الذي يتحملون فيه تمثيل الآخرين، يفكرون بالمحاولة والضرورة طبقاً لفلسفة التاريخ، دون أن يكونوا قادرين على المشاركة في هذه الفلسفة.

يمكن لعملية إضفاء العلم على السياسة مع دمج المعرفة التقنية في الفهم الذاتي الموضَّح هرمنوطيقياً لموقف معطى، أن تكتمل في كل مرة، عندما يكون الضمان مكفولاً ضمن شروط تواصل عام بين العلم والسياسة، وخالٍ من السيطرة ومتسع ليشمل مواطني الدولة كلها: ذلك أن الإرادة قد حققت لنفسها فعلاً الكشف الذي تبتغيه، وأن الكشف قد اخترق الإرادة الفعلية بعيداً بالقدر الذي يستطيعه ضمن الشروط المعطاة، المبتغاة والقابلة للصنع، وينبغي ألا تصل هذه الاعتبارات المبدئية إلى حد الخديعة بأن الشروط التجريبية تُفتقد من أجل استخدام النموذج البرغماتي. يمثل إلغاء تسييس الجماهير الشعبية، إضافة إلى انهيار الرأي العام السياسي أجزاءً من نسق سيطرة يميل إلى إقصاء الأسئلة العملية عن الحوار العام. والممارسة البيروقراطية للسيطرة تتماثل مع رأي عام استعراضي، يحرص على

التأييد وسط جمهور يوجهه الإعلام[٩]. ولكن عندما نتغاضى عن عقبات النسق، ونفترض بأن المناقشات العامة الآن لدى جمهور كبير لابد أن تجد قاعدة اجتماعية ـ عند ذلك سيكون التزويد بمعلومات علمية هامة أمراً صعب المنال.

بصرف النظر عن قدرة الضجيج، فإن نتائج البحث الأكثر غنى تظل متاحة من الناحية العملية بأشد الصعوبات إلى الرأي العام السياسي. في الوقت الذي كانت تحفظ فيه سابقاً المعلومات القابلة للاستخدام صناعياً سراً، أو تحاط بالحماية لأسباب تعود إلى المنافسة المرتبطة بالاقتصاد الخاص، صارت التعليمات العسكرية لحفظ الأسرار، قبل كل شيء، تمنع في الوقت الحاضر، الجريان الحر للمعلومات. إن التأخير بين زمن الاكتشاف وزمن النشر يبلغ في حالة النتائج الهامة استراتيجياً ثلاث سنوات على الأقل، لكن في كثير من الحالات قد يصل ذلك إلى العقد.

هنالك عقبات أخرى بين العلم والرأي العام تعطل مبدئياً مسيرة التواصل. وأقصد بذلك الإنجاز البيروقراطي الذي ينتج من تنظيم مؤسسات البحث الحديثة.

مع أشكال الثقافة الفردية، ومع وحدة غير إشكالية بين البحث والنظرية يختفي الاحتكاك البديهي واللاقسري للباحث المنفرد مع جمهور عريض، سواء أكان ذلك لدى متعلمين أو لدى هواة مؤهلين. والمصلحة الفعلية للباحث المندمج بمؤسسة كبرى من شأنها أن تتوجه نحو حل مشكلات محددة تماماً، لا يحتاج في الأساس بالاعتبار التربوي أو الإعلامي لتقديم حصيلة جهوده إلى جمهور من المستمعين أو القراء. ذلك لأن مستقبل من يقف أمام أبواب البحث المنظم،

---

(٩) يمكن الرجوع إلى دراستي ـ التحول البنيوي للرأي العام ـ نويفيد ١٩٦٨؟.

الذي تتوجه إليه المعلومات العلمية، لم يعد الآن وبصورة مباشرة جمهوراً متعلماً أو رأياً عاماً مناقشاً، وإنما هو في القاعدة مانح مهمات، وله مصلحة في إطلاق عملية بحث من أجل الاستخدام التقني. قديماً كانت تنتمي مهمة التمثيل الأدبي إلى التأمل العلمي ذاته، في نسق البحث العظيم يدخل في مكان التأمل المذكرة العائدة إلى المهمة وتقرير البحث الموجه نحو التوصيات التقنية.

من المؤكد أن رأياً عاماً داخل الوسط العلمي يؤكد ذاته إلى جانب ذلك، حيث يتبادل فيه الخبراء الرأي عبر مجلات متخصصة أو عبر مؤتمرات، لكن بين هذا الرأي العام وبين الرأي العام الأدبي وحتى السياسي لا ينتظر المرء احتكاكاً على نطاق واسع، إذا لم تكن قد ألزمت صعوبة خاصة إبان ذلك بشكل جديد من التواصل. وقد وضع المرء في حسبانه أنه في مسيرة تطور البحث أثناء المائة سنة الأخيرة قد تضاعف عدد المجلات المتخصصة كل خمس عشرة سنة. في هذه الأيام ينشر في العالم بكامله حوالي خمسين ألف مجلة علمية[١٠]. مع الطوفان المتصاعد للمعلومات التي يجب أن تُعالج في الرأي العام العلمي، تتكاثر المحاولات لإيجاز المادة التي أصبحت غير مدركة وتنظيمها ومن ثم معالجتها من أجل أهداف الرؤيا.

تبين مجلات الفهارس[*] فقط الخطوة الأولى على طريق عملية

---

(١٠) د. جـ. دي سوللا ـ العلم منذ بابل ـ نيوهافن ١٩٦١، أيضاً: العلم الصغير، العلم الكبير ـ نيويورك ١٩٦٣ يمكن الرجوع أيضاً إلى هـ.ب. درايتسل: نمو وتقدم العلم في: عصر الذرة ـ عدد تشرين الثاني ١٩٦٣ ص٢٨٩.

(*) مجلات الفهارس Referatenzeitschrilt هي مجلات علمية لا تحتوي مقالات أو دراسات، وإنما تضم فهارس بالموضوعات العلمية يستطيع الباحث المتتبع لموضوع ما أن يجد عناوين جميع المقالات التي تعالج هذا الموضوع وأماكن وتاريخ نشرها. ـ«المترجم» ـ

ترجمة تعالج المادة الخام للمعلومة الأصلية. إن سلسلة من المجلات تخدم الهدف ذاته لتواصل فعال بين علماء يعالجون اختصاصات متعددة من شأنها أن تحتاج إلى مترجم، لكي تتمكن من استخدام المعلومات الهامة لاختصاصات متجاورة من أجل دفع العمل إلى الأمام. كلما ذهب البحث بعيداً في التخصص، وجب على المعلومة الهامة أن تتغلب على الأبعاد الكبيرة لكي تستطيع أن تدخل إلى عمل خبير آخر: الفيزيائيون يلتمسون المعلومات من The time Magazine حول التطورات الحديثة في التقنية والكيمياء. يرى هلموت كراوخ(١١) أيضاً بحق أنه في ألمانيا أيضاً يعتمد التبادل بين العلماء من اختصاصات مختلفة على ترجمات صحافة علمية، تمتد من أخبار الأدب الشديدة الغنى، حتى الأعمدة العلمية في الصحافة اليومية. في مثال السبرنتيكا التي تطور نماذجها على أساس أحداث مستقاة من مجالات الفيزيولوجيا وتقنية الأخبار، من سيكولوجيا الدماغ والاقتصاد، وهي بذلك تربط النتائج بين الاختصاصات الأشد بعداً، وهنا يمكن للمرء أن يرى إلى أي مدى تصل أهمية ألا يُسمح بفصل عرى علاقة التواصل، عندما يجب أن تأخذ المعلومات من اختصاصي إلى آخر الطريق البعيد عبر اللغة المتداولة، وعبر الفهم المرتبط بالحياة اليومية للهاوي. يتحول الرأي العام خارج الوسط العلمي، لدى تقسيم العمل عالي الدرجة، بصورة مضاعفة إلى أقصر الطرق للتفاهم الداخلي بين الاختصاصين المغتربين عن بعضهم. ومن هذا القسر لترجمة المعلومات العلمية، الذي ينطلق من حاجات سيرورة البحث ذاتها، يستفيد التواصل المعرض للخطر بين العلوم

---

(١١) المعلومة التقنية والوعي العام في: عصر الذرة ـ عدد أيلول ١٩٦٣ ص٢٣٨.

وبين الجمهور الكبير للرأي العام السياسي.

هنالك اتجاه آخر يعمل على كبح التواصل بين المجالين الاثنين، ينتج من القسر العالمي للتعايش السلمي بين أنظمة اجتماعية متنافسة. فالتعليمات العسكرية للمحافظة على الأسرار التي تمنع تدفق المعلومات العلمية إلى الرأي العام تتحمل بعضها، كما بيَّن أوسكار مورغن شتاين[١٢] دائماً بصورة أقل مع شروط مراقبة تسلح تصبح أكثر إلحاحاً مع تقدم الزمن. ومن الواضح أن المخاطر المتنامية لتوازن قلق للردع تلزم بنزع سلاح مراقب بصورة تبادلية، نظام التفتيش الشامل، الذي يشترط هذه الأشياء كلها، ويمكن فقط أن يعمل بفاعلية، عندما يتسع مبدأ الرأي العام بقوة في العلاقات الدولية، إلى المشاريع الاستراتيجية، وقبل كل شيء إلى القدرات القابلة للاستخدام عسكرياً. أما نواة هذه المقدرة فتكون من جديد البحث القابل للاستثمار استراتيجياً. لذلك يتطلب برنامج العالم المفتوح بالدرجة الأولى التبادل الحر للمعلومات العلمية. ويعني ذلك أنه توجد على أقل تقدير نقاط استناد أكيدة تسمح بالتوقع بأن الاحتكار الدولتي للعلوم المجدية تقنياً، الذي نقترب منه الآن في مجال سباق التسلح العام، يمكن أن ينظر إليه بوصفه مرحلة انتقالية، من شأنها أن تؤدي في النهاية إلى فائدة جماعية من المعلومات على قاعدة تواصل إيجابي بين العلم والرأي العام.

بطبيعة الحال لم يكن القسر المحايث للعلم كافياً للترجمة ولا القسر القادم من الخارج كافياً للتبادل الحر في مجال معلومات

---

(١٢) الاستراتيجية الآن ـ فرنكفورت ـ بصورة خاصة الفصل الثاني عشر ص٢٤٢ وما بعد.

الأبحاث، من أجل إطلاق نقاش جدي حول التبعات العملية للنتائج العلمية في رأي عام قادر على الضجيج، عندما لا يتخذ البحاثة المسؤولون أنفسهم المبادرة. الاتجاه الثالث الذي يمكن أن نعرضه هنا لصالح مثل هذا النقاش ينتج من صراع الأدوار الذي يدخل فيه البحاثة بوصفهم علماء من جهة وبوصفهم مواطني دولة من جهة أخرى. بالقدر الذي يتم فيه تطلب العلوم فعلياً من أجل البراكسيس السياسي، ينمو القسر موضوعياً بالنسبة إلى العلماء بأن يتأملوا عبر التوصيات التقنية التي ينتجونها، زيادة على ذلك في التبعات العلمية التي يطلقونها. وهذا ما كان يصح على نطاق واسع بالنسبة إلى علماء الفيزياء النووية الذين كانوا منشغلين بإنتاج القنبلة النووية والقنبلة الهيدروجينية.

منذ ذلك الوقت بدأت النقاشات التي اختلف فيها علماء مهمون حول التأثيرات في سياسة براكسيس الأبحاث لديهم؛ مثال على ذلك حول الأضرار التي يحدثها التأثير الإشعاعي بالنسبة إلى صحة المواطنين وإلى البنية الوراثية للنوع البشري. وغني عن البيان أن الأمثلة بائسة إلى درجة لا توصف. وهذه الأمثلة تشير دائماً إلى أن علماء لديهم حس المسؤولية يخترقون عقبات الرأي العام داخل الوسط العلمي، وهم متحررون من أعباء المؤهل العلمي، ـ ويتوجهون مباشرة إلى الرأي العام، عندما يريدون، إما تجنب تبعات عملية مرتبطة باختيار تكنولوجيات معينة، وإما انتقاد استثمارات أبحاث معينة من حيث آثارها الاجتماعية.

من النادر أن تسمح مثل هذه المنطلقات بالتفكير، بأن النقاشات التي تجري في مكاتب الاستشارة السياسية العلمية يجب أن تنقل بصيغها الأساسية إلى الندوات الأكثر اتساعاً، وبالأحرى إلى الرأي

العام السياسي، تماماً مثل ذلك الحوار الذي يقوم به العلماء السياسيون من أجل صياغة سياسة علم طويلة الأمد، مثلما ينبغي أن يجري في بلدنا هنا.

وكما رأينا فإن الشروط غير مناسبة على الجانبين الاثنين. على الجانب الأول لا نستطيع أن نحسب حساب حوار مفتوح في جمهور كبير لمواطني الدولة في مؤسسات مضمونة. على الجانب الآخر يستطيع نسق البحث الأساسي القائم على تقسيم العمل وجهاز سيطرة ترسخ بيروقراطياً أن يحققا تعاوناً فعالاً فقط في حال إقصاء الرأي العام السياسي. والبديل الذي يعنينا لا يقوم على وجه التقريب بين مجموعة قيادة تستنفد بفاعلية عبر جمهور يوجهه الإعلام قوة معرفة هامة حيثياً؛ وبين مجموعة قيادة أخرى محرومة من تدفق المعلومات العلمية، إلى درجة أن المعرفة التقنية تصب في عملية تكوين الإرادة السياسية بصورة غير كافية، والمسألة تدور على الأغلب حول ما إذا كانت حالة معرفية ناجحة تقاد بتصرف أناس عاملين تقنياً، أو تُحتوى في الوقت ذاته في التملك اللغوي لأناس متواصلين فيما بينهم. لا يستطيع مجتمع مضفى عليه العلم أن يتأسس بوصفه راشداً، إلا بمقدار ما يتوسط فيه كل من العلم والتقنية مع براكسيس الحياة وذلك من خلال عقول الناس.

والبعد الخاص الذي تكون فيه ترجمة مضبوطة لمعرفة تقنية إلى معرفة عملية ممكنة، وبهذا تكون عقلنة السيطرة السياسية الموجهة علمياً، هذا البعد يفتقد، عندما ينظر إلى الاستطلاع الممكن مبدئياً للإرادة السياسية في العلاقة مع التعليم حول مقدرة تقنية، سواء أكان ذلك لصالح قرارات متعثرة، أم كان بالنظر إلى التكنوقراطية، على أنه غير ممكن، أم غير ضروري. تصبح النتيجة الموضوعية هي ذاتها في

الحالتين الاثنتين؛ إنهاء مبكرا للعقلنة الممكنة. وحتى المحاولة الوهمية للتكنوقراطيين من أجل السماح بقيادة القرارات السياسية منفردين من منطق القسر الموضوعي، سيمنح الحق للتقريريين وبالتالي للإرادة المحضة، بما يتبقى على هوامش العقلانية التكنولوجية بوصفه بقية غير منحلة مما هو عملي.



المعرفة والمصلحة

I

إبان الفصل الصيفي من العام الجامعي ١٨٠٢ ألقى شلنغ محاضراته في يينا حول منهج الدراسة الأكاديمية. وقد جدد بصورة تأكيدية ذلك المفهوم عن النظرية في لغة المثالية الألمانية، وهو المفهوم الذي حدده تقليد الفلسفة الكبرى منذ بداياتها: «الخوف من التأمل، الهروب المزعوم مما هو نظري إلى ما هو عملي خالص يؤدي بالسلوك بالضرورة إلى السطحية كما في المعرفة. إن دراسة الفلسفة النظرية بصورة صارمة تجعلنا على معرفة بالأفكار بأشد الأشكال مباشرة، والأفكار وحدها تعطي للسلوك قوة تأثير ومعنى أخلاقيا»[١]. المعرفة فقط تستطيع حقيقة أن توجه في السلوك، وهي المعرفة التي تبرأت من المصالح المجردة واعتمدت على الأفكار، أي: وجدت مستنداً نظرياً.

الكلمة نظرية Theorie تعود إلى أصول دينية: تيوروس Theoros كان يدعى الممثل الذي كانت ترسله مدن إغريقية إلى

(١) أعمال شلنغ ـ منشورات شروتر ـ المجلد الثالث ـ ص٢٩٩.

الاحتفالات العامة[٢]. في التيوريا Theoria وتحديداً الرؤيا العميقة، يتخلى عن الحدث المقدس في الاستخدام اللغوي الفلسفي تنقل النظرية إلى الرؤية الكونية. كرؤيا للكون تشترط النظرية رسم الحدود بين الوجود والزمن، وتؤسس مع قصيدة بارمنيدس إنطولوجيا، وتظهر من جديد في طيماوس أفلاطون: وهي تحفظ للوغوس وجوداً منقى مما هو غير مستقر وغير يقيني، وتحوّل عالم ما هو زائل إلى نوع من الظن Doxa[*]. عندما يرى الفيلسوف النظام الخالد عياناً، لا يستطيع بالضرورة أن يماثل نفسه مع مقياس الكون، ويعيد بناءه في ذاته. وهو يدفع بالنسب التي يعاينها في حركات الطبيعة وفي التبعة الهارمونية للموسيقى، إلى التمظهر في ذاته؛ وهو يكون نفسه من خلال المحاكاة. تسير النظرية على الطريق عبر موازنة النفس مع الحركة المنتظمة للكون، إلى براكسيس الحياة ـ النظرية هي التي تطبع صورة الحياة بطابعها، وهي تنعكس في موقف من يخضع لطاعتها، في الأخلاق.

مفهوم النظرية هذا ومفهوم الحياة في النظرية حددته الفلسفة منذ بداياتها. الانفصال بين النظرية بمعنى هذا التقليد، والنظرية بمعنى النقد كان قد خصص له هوركهايمر واحدة من أهم دراساته الأساسية[٣]. وأنا أتعرض الآن إلى هذا الموضوع بعد زمن يقرب من

---

(٢) برونو سنيلل ـ النظرية والبراكسيس في: اكتشاف العقل ـ هامبورغ ١٩٥٥ ص٤٠١ وما بعد. ـ جورج بيشت ـ معنى التمييز بين النظرية والبراكسيس في الفلسفة الإغريقية في: الأخلاق البروتستانتية السنة الثامنة ١٩٦٤ ص٣٢١ وما بعد.

(*) في الاستخدام اللغوي الفلسفي تنقل النظرية إلى الرؤية الكونية.

(٣) النظرية التقليدية والنظرية النقدية في: مجلة البحث السوسيولوجي ـ المجلد السادس ١٩٣٧ ص٢٤٥ وما بعد.

عمر الإنسان[٤]. وهنا أقيم صلة مع بحث هوسرل الذي ظهر تقريباً في الوقت ذاته[٥]. توجه هوسرل في بحثه في ذلك الوقت منطلقاً من مفهوم النظرية الذي كان هوركهايمر قد واجهه نقدياً. لا يعالج هوسرل الأزمات في العلوم، وإنما ينطلق من أزمتها كعلم، لأنه: «في أزمة حياتنا ليس لدى هذا العلم شيء يقوله لنا». دون تردد، مثل الفلاسفة جميعاً من قبله كوّن فكرة عن المعرفة، كمعيار لنقده، من شأنها أن تحافظ على تلك العلاقة الأفلاطونية للنظرية المحضة مع براكسيس الحياة. ليس مضمون النظريات هو الذي ينتج في النهاية ثقافة علمية، وإنما تشكيل عادة واعية وواضحة ضمن المنظرين أنفسهم. ويبدو أن مسار العقل الأوروبي يهدف إلى إنشاء مثل هذه الثقافة العلمية. وهوسرل يرى أن هذا التوجه التاريخي قد تعرض إلى الخطر بعد عام ١٩٣٣. وهو على ثقة من أن الخطر لا يهدد من الخارج وإنما من الداخل. وهو يرجع الأزمة إلى أن الاختصاصات الأكثر تقدماً، وعلى رأسها الفيزياء قد ترسبت مما يمكن أن يسمى في الحقيقة نظرية.

II

والآن يمكن أن نتساءل كيف تسير الأمور فعلاً؟ بين الفهم الذاتي الوضعي للعلوم وبين الأنطولوجيا القديمة توجد بالتأكيد علاقة. تطور العلوم التجريبية ـ التحليلية نظرياتها في فهم ذاتي ينتج بصورة حرة

---

(٤) هذا البحث يشكل أساس محاضرة الدخول عندي إلى جامعة فرنكفورت في ١٩٦٥ ص١٨٦. المعلومات مقتصرة على إشارات قليلة.

(٥) أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترانسندنتالية ـ الأعمال الكاملة ـ المجلد السادس لها عام ١٩٥٤.

استمرارية مع بدايات الفكر الفلسفي: ويلتزم الاثنان بموقف نظري يتحرر من العلاقة الدوغمائية، ومن التأثير المضلل لمصالح الحياة الطبيعية؛ والاثنان يوجدان في المقصد الكوسمولوجي لوصف الكون نظرياً في نظامه الحتمي، كما هو. بالمقابل لا يمكن إرجاع العلوم التاريخية ـ الهرمنوطيقية، التي تتعامل مع عالم الأشياء الزائلة وعالم المعنى فقط، دونما قسر إلى هذا التقليد ـ لا يمكنها أن تعالج الكوسمولوجيا. غير أنها تكوّن وعياً علموياً حسب نموذج العلوم الطبيعية. على أن مضامين المعنى الموروثة تبدو أنها تسمح بأن تتجمع في تزامنية مثالية لتتحول إلى كون من الحقائق. فعندما تدرك علوم الروح صفاتها من خلال الفهم، وعندما لا تعطي أهمية كبرى لإيجاد قوانين عامة، فإنها تتقاسم مع العلوم التحليلية ـ التجريبية وعي المنهجية: لكي تصف بنيوياً في موقف نظري. تحولت لقد تحولت التاريخانية إلى وضعية علوم الروح.

لقد حققت الوضعية ذاتها في العلوم الاجتماعية، يتساوى في ذلك إن كانت تتبع المتطلبات المنهجية لعلم سلوك تجريبي ـ تحليلي، أم كانت تتوجه[٦] نحو نموذج في علوم معيارية تحليلية تشترط مسبقاً مبادئ للفعل. تحت عنوان حرية حكم القيمة تم التأكيد فقط في حقل البحث هذا القريب من البراكسيس على القانون الذين يدين له العلم الحديث ببدايات الفكر النظري في الفلسفة الإغريقية: سيكولوجيا الالتزام الحتمي بالنظرية، وإبستمولوجيا فصل المعرفة عن المصلحة. ما يماثل ذلك على المستوى المنطقي هو التمييز بين الأقوال الوضعية والمعيارية: وهي تجعل تصفية المضامين العاطفية

---

(٦) يمكن العودة إلى جـ غيفغن ـ نظرية القرار الاقتصادي ـ قونيغن ١٩٦٣.

الصرف من المضامين المعرفية ملزمة قواعدياً.

في أثناء ذلك يذكرنا مصطلح «حرية القيم» بأن المسلمات المرتبطة بهذه الحرية لا يصح بالنسبة إلى المعنى الكلاسيكي للنظرية. إن فصل القيم عن الحقائق يعني، وضع افتراض مجرد في مقابل الوجود المحض. وهي ليست سوى نتاج الانشطار الاسمي لنقد ذلك المفهوم التأكيدي عن الموجود الذي توجهت إليه النظرية حصراً، وهو النقد الذي دام قروناً عدة. واسم القيم الموضوع في التداول فلسفياً من قبل الكانطية الجديدة، وهي القيم التي ينبغي على العلم أن يحافظ على حياده في مواجهتها، ينكر العلاقة المقصودة من قبل النظرية.

على الرغم من أن العلوم الوضعية تشترك مع تقليد الفلسفة العظيمة في مفهوم النظرية، فإنها توفر مطلبها الكلاسيكي. وهي تستعير لحظتين من الإرث الفلسفي: فهي تستعير أولاً المعنى المنهجي للموقف النظري، وهي تستعير ثانياً الفرضية الأساس الأُنطولوجية لبنية العالم المستقلة عن العارف. من جهة ثانية تضيع سدى العلاقة المستمرة من أفلاطون حتى هوسرل بين النظرية والكون، بين المحاكاة وبين منظِّر العالم الحي. ما كان من المفترض أن يشكل في السابق الفاعلية العملية للنظرية، يسقط الآن في المحرمات الطرائقية. وغدا الموقف من النظرية بوصفها حدثاً تكوينياً مشكوكاً في صحته. تلك المماثلة المحاكاتية للنفس مع نسب الكون المعاينة ظاهرياً جعلت المعرفة النظرية قابلة لخدمة استدخال معايير وبذلك اغتربت عن واجبها المشروع ـ وهكذا تبدو الأمور الآن بالنسبة إلينا.

III

لقد اضطرت العلوم في الحقيقة إلى التنازل عن الأهمية النوعية للحياة، التي أراد هوسرل أن ينتجها من جديد من خلال تجديد النظرية المحض. وأنا أعيد تكوين نقده في خطوات ثلاث. فهو يتوجه قبل كل شيء ضد موضوعية العلوم. بالنسبة إليها يظهر العالم على شكل موضوعات أو بوصفه كوناً من الحقائق، يمكن أن تدرك علاقة الحتمية وصفياً. في الحقيقة تتأسس المعرفة ترنسندنتالياً حول العالم الموضوعي للحقائق ظاهرياً في العالم ما قبل العلمي. تتكون الموضوعات الممكنة للتحليل العلمي مسبقاً في بدهيات عالم حياتنا البدئي. في هذا المستوى تكشف الفينومينولوجيا إنجازات ذاتية مانحة للمعنى. وهكذا يريد هوسرل أن يبين أن هذه الذاتية الفاعلة تختفي تحت غطاء فهم ذاتي موضوعي، لأن العلوم لم تُحل من مواقع المصالح لعالم الحياة البدئي. بداية تقطع الفينومينولوجيا مع الموقف الساذج لصالح موقف تأملي بشكل صارم وتفصل بشكل نهائي المعرفة عن المصلحة. في النهاية يماثل هوسرل التأمل الذاتي النرنسندنتالي، الذي يعطيه اسم وصف فينومينولوجي، مع نظرية محضة، مع نظرية بالمعنى التقليدي. يدين الفيلسوف بالموقف النظري إلى تحول، يحرره من شبكة مصالح الحياة. وتكون النظرية من زاوية النظر هذه «غير عملية». غير أن هذا لا يقطعها عن الحياة العملية. ينتج النأي المنطقي للنظرية، طبقاً لمفهومها التقليدي، تكويناً يوجه السلوك. ويسمح الموقف النظري، إذا ما مورس بشكل صحيح، بالتوسط من جديد مع الموقف العملي: «وهذا يحصل في شكل براكسيس جديد من نوعه [. . . .] انطلاقاً منه ترتفع البشرية طبقاً لمعايير الحقيقة من كل الأشكال، من خلال العقل العلمي

الكوني، وتتحول إلى إنسانية جديدة من الأساس ـ مما يمكِّن من الوصول إلى مسؤولية ذاتية مطلقة على أساس رؤى نظرية مطلقة».

كل من يستحضر الموقف قبل ثلاثين عاماً وبالتالي ملامح البربرية المتصاعدة، لابد أن يحترم استدعاء القوة المداوية للوصف الفينومينولوجي؛ أما تعليلها فغير ممكن. تشتمل الفينومينولوجيا على كل المعايير التي يعمل الوعي طبقاً لها بالضرورة ترنسندنتالياً، وهي تصف، إذا ما تحدثنا كانطياً، قوانين العقل المحض، ولكنها لا تصف معايير سلطة تشريعية عامة من عقل عملي، يمكن أن تتوجه بحسبها إرادة حرة. لماذا اعتقد هوسرل بأن له الحق في أن يطلب الفاعلية للفينومينولوجيا بوصفها نظرية محضة؟ وهو يقع هنا في الخطأ لأنه لم يدرك تماماً علاقة الوضعية، التي ينتقدها بحق مع تلك الأونطولوجيا، التي يستعير منها دون وعي المفهوم التقليدي عن النظرية.

ينتقد هوسرل بحق الظاهر الموضوعي، الذي يزيِّن للعلوم خداعاً ما في ذاته An - sïch من الحقائق المبنية قانونياً، يحجب تكوُّن هذه الحقائق، ومن خلال ذلك لا يسمح لاقتران المعرفة مع مصالح عالم الحياة بأن تأتي إلى الوعي. لأن الفينومينولوجيا تأتي بهذا إلى الوعي، تكون هي ذاتها، كما يبدو، معفاة من مثل هذه المصالح؛ إن عنوان النظرية المحضة، الذي تشتكي منه العلوم بغير حق، تستحقه إذن بجدارة. على هذه اللحظة، تحرير المعرفة من المصلحة، يقيم هوسرل صلة مع توقع الفاعلية العملية. والخطأ شديد الوضوح: النظرية بمعنى التقليد العظيم تنتقل لهذا السبب إلى الحياة، لأنه يفترض فيها أن تكتشف في النظام الكوني علاقة مثالية مع العالم، وهذا يعني: اكتشاف النموذج البدئي بالنسبة إلى نظام عالم البشر.

فقط من حيث إنها كوسمولوجيا كانط النظرية في الوقت ذاته قادرة على توجيه السلوك. لذلك لا يحق لهوسرل أن يتوقع عمليات تكوين من فينومينولوجيا عملت على تنقية النظرية القديمة ترنسندنتاليا من مضامينها الكوسمولوجية وترسخت فقط تجريدياً كموقف نظري على وجه التقريب. لذلك لم تكن النظرية مؤسسة على التكوين، لأنها حررت المعرفة من المصلحة، وإنما على العكس، لأنها مدينة بإخفاء مصلحتها الخاصة بها إلى قوة معيارية كاذبة. في الوقت الذي ينتقد فيه هوسرل الفهم الذاتي الموضوعي للعلوم، فإنه يسقط في موضوعية أخرى بقيت دائماً رهينة المفهوم التقليدي عن النظرية.

IV

في التقليد الإغريقي لا تزال القوى ذاتها التي انحدرت في الفلسفة إلى قدرات النفس تظهر كآلهة وقوى فوق بشرية. ودجّنت الفلسفة هذه الثورات وأسرتها في عالم النفس كشياطين مستبطنة. عندما ندرك الدوافع والانفعالات، التي تورط الإنسان في علاقات مصالح براكسيس عرضي وغير مستقر، مدركة ضمن وجهة النظر هذه، عند ذلك يكتسب موقف النظرية المحضة، الذي يعد بالنقاء من هذه الانفعالات، معنى جديداً: الرؤيا الخالية من المصلحة تعني صراحة التحرير. لا ينبغي على تحرير المعرفة من المصلحة أن ينقي النظرية من شوائب الذاتية، وإنما ينبغي على العكس أن يخضع الذات إلى تنقية حاسمة من العواطف. ذلك أنه لم يعد من الممكن بلوغ التطهر على طرق عبادة الأسرار، وإنما صار يترسخ من خلال النظرية في إرادة الأفراد أنفسهم، هذا ما تدل عليه المرحلة الجديدة من التحرير: في علاقة التواصل في السياسة تقدمت فردنة الأفراد خطوات

بعيدة، ذلك أن هوية الأنا المفردة بوصفها مدى محدَّداً يمكن أن يكتمل تكونها، فقط من خلال المطابقة مع القوانين المجردة للنظام الكوني. يجد الآن الوعي المحرر من القوى الأصلية مستقره في وحدة كون مستقر في ذاته، وفي هوية وجود غير قابل للتحول.

في السابق أكدت النظرية إذن عالماً أصبح حراً، منقى من الشياطين فقط بقوة الفروق الأنطولوجية. في الوقت ذاته حمى ظاهر النظرية المحضة من الانتكاس إلى مرحلة متجاوزة. لو أن هوية الوجود المحض تمت معاينتها بوصفها ظاهراً موضوعياً، لما كان من الممكن أن تتشكل عليها هوية الأنا. إن تعرض المصلحة إلى الكبت أمر يعود إلى المصلحة ذاتها.

عندما تسير الأمور هكذا، تكون اللحظتان الأكثر فاعلية في التراث الإغريقي، الموقف النظري والفرضية الأساس الأنطولوجية لعالم مبني في ذاته، داخلين في العلاقة، تحرِّمانها بالتأكيد: في علاقة المعرفة مع المصلحة. ونحن نعود إلى نقد هوسرل لموضوعية العلوم. الموضوع وحده يتوجه الآن ضد هوسرل. نحن لا نتوقع علاقة غير معترف بها بين المعرفة والمصلحة، لأن العلوم تُحل من المفهوم الكلاسيكي للنظرية، وإنما لأنها لم تتحرر منه بالكامل. يقوم اتهام الموضوعية بسبب الظاهر الأنطولوجي لنظرية محضة، تتقاسمه العلوم دائماً بعد سحب عناصر التكوّن بصورة مخادعة مع التقليد الفلسفي.

نحن نسمي مع هوسرل الموقف الذي يُرجع الأقوال النظرية بصورة ساذجة إلى وقائع، موضوعياً. وهو يقبل علاقات بين حجوم تجريبية تُمثَّل في أقوال نظرية بوصفها موجوداً في ذاته، في الوقت ذاته يغفل الإطار الترنسندنتالي، الذي يتكون ضمنه معنى مثل هذه

الأقوال. حالما نفهم بصورة نسبية الأقوال إلى نسق المرجعية المتعارف عليه مسبقاً، فإن الظاهر الموضوعي ينهار ويحرر النظرة إلى المصلحة التي توجه المعرفة.

من أجل ثلاث مقولات من عمليات البحث يمكن البرهنة على علاقة نوعية من القواعد المنهجية ـ المنطقية ومن المصالح الموجهة للمعرفة. وهذه هي مهمة نظرية علم نقدية، تتملص من أحابيل الوضعية[٧]. في بداية العلوم التحليلية والتجريبية تدخل مصلحة معرفة تقنية، في منطلق العلوم الهرمنوطيقية ـ التاريخية تدخل مصلحة معرفة عملية، وفي منطلق العلوم المتوجهة نقدياً تدخل مصلحة المعرفة المحررة تلك التي تشكل، كما رأينا، بصورة غير معترف بها أساس النظريات التقليدية. وأنا أريد أن أشرح هذه الأطروحة من خلال إشارات نموذجية.

V

في العلوم التجريبية ـ التحليلية يرسخ نسق المرجعية، الذي يحكم مسبقاً على الأقوال العلمية التجريبية الممكنة، جملة قواعد، سواء أكان ذلك من أجل بناء النظريات، أم كان من أجل اختبارها النقدي[٨]. فيما يخص النظريات تصح علاقات فرضية ـ استنتاجية لقضايا، من شأنها أن تسمح تجريبياً باستنباط فرضيات قوانين ذات

---

(٧) هذه الطريق شقتها دراسة ك. و. آبل ـ إطلاق فلسفة التحليل اللغوي ومشكلة علوم الروح في: الكتاب الفلسفي السنوي ٧٢ ميونيخ ١٩٦٥ ص٢٣٩ وما بعد.

(٨) يمكن العودة إلى بوبر ـ منطق الاكتشاف العلمي ـ لندن ١٩٥٩ : وبحث هابرماس ـ نظرية العلم التحليلية والديالكتيك في: شهادات ـ فرنكفورت ١٩٦٣ ص٤٧٣ وما بعد.

مضامين غنية. وهذه بدورها تسمح بتفسيرها بوصفها أقوالاً حول ترابط حجوم قابلة للمراقبة، وهي تسمح بتنبؤات شروط بداية معطاة. المعرفة التجريبية ـ التحليلية هي إذن معرفة تنبؤية ممكنة. بطبيعة الحال ينتج معنى مثل هذه التنبؤات، وتحديداً قابلية استخدامها التقني في المقام الأول من القواعد التي نطبق بحسبها النظريات على الواقع الفعلي.

في المراقبة المضبوطة، التي تأخذ في الغالب شكل التجربة، ننتج شروط بداية ونقيس نجاح العمليات المنفذة. والآن تريد التجريبية أن تثبت الظاهر الموضوعي على المراقبات المعبر عنها في القضايا الأساسية: وفيها ينبغي أن يكون ما معطى مباشرا بكل وضوح وثقة دون ملحقات ذاتية. في الحقيقة ليست القضايا الأساسية صوراً عن الحقائق في ذاتها، بل تخرج إلى حيز العلن نجاح عملياتنا أو إخفاقها. ونحن نستطيع أن نقول بأن الحقائق والعلاقات فيما بينها يمكن أن تدرك وصفياً، غير أن هذه الطريقة في الخطاب لا يجوز أن تموِّه بأن الحقائق الهامة علمياً تتكون كما هي من خلال تنظيم سابق لخبرتنا في دائرة وظائف الفعل الأداتي.

إذا أخذنا اللحظتين الاثنتين معاً؛ البناء المنطقي لأنساق الأقوال المقبولة، ونمط شروط الاختبار، فإننا نجد أنفسنا مقتربين من التفسير: ذلك أن النظريات المرتبطة بالعلوم التجريبية تكشف الواقع ضمن مصلحة موجهة بالترسيخ المعلوماتي الممكن للفعل المحكوم بالنجاح وتوسيع مداه. وهذه هي مصلحة المعرفة بالتحكم التقني بالعمليات المموضعة.

العلوم التاريخية ـ الهرمنوطيقية تكتسب معارفها في إطار طرائقي آخر. هنا لا يتكون معنى صلاحية الأقوال في نسق مرجعية التوفر

التقني. إن مستويات اللغة المتشكلة والتجربة المموضعة لم تنفصل حتى الآن عن بعضها، لأنه لم تبن النظريات استنتاجياً، ولم تنظم الخبرات من وجهة نظر نجاح العمليات. إن فهم المعنى راح يشق طريقه وصولاً إلى طريق الحقائق بدلاً من المراقبة. وتفسير النصوص هنا يماثل هناك الاختبار النسقي لفرضيات القانون. لذلك تحدد قواعد الهرمنوطيقا المعنى الممكن للأقوال المرتبطة بعلوم الروح[٩].

لقد عطفت التاريخية الظاهر الموضوعي لنظرية محضة على ذلك الفهم للمعنى، الذي ينبغي أن تكون حقائق الروح قد أعطيت له بصورة واضحة. ويبدو الأمر كما لو أن المفسر قد انتقل ليدخل إلى أفق العالم أو أفق اللغة، التي يأخذ منها النص الموروث معناه في كل مرة. غير أنه هنا تتكون الحقائق في العلاقة مع معيار تأكيدها. كما أن الفهم الذاتي الوضعي لا يأخذ في ذاته بصورة دقيقة العلاقة مع عمليات القياس والتحكمات بالنجاح، وهو يغفل ذلك الفهم المسبق للمفسر الملازم لموقف المنطلق، الذي تكون المعرفة الهرمنوطيقية متوسطة من خلاله بصورة دائمة. ينكشف عالم المعنى الموروث أمام المفسر فقط بالقدر الذي ينكشف فيه عالمه الخاص. ينتج الفاهم تواصلاً بين العالمين الاثنين، فهو يدرك المضمون الحقيقي للمتوارث في الوقت الذي يطبق فيه التقليد على ذاته وعلى موقفه.

عندما توحِّد القواعد المنهجية بهذه الطريقة التفسير مع التطبيق، عندئذ يصبح التفسير معقولاً: ذلك أن البحث الهرمنيوطيقي يستكشف الواقع ضمن المصلحة الموجهة بالمحافظة على المشاركة بين

---

(٩) أنا أنضم إلى أبحاث هـ. جـ. غادامر في: حقيقة ومنهج ـ توبنغن ١٩٦٥ ـ الجزء الثاني.

الذوات، وتوسيع مداها لفهم ممكن يوجه السلوك. على أن فهم المعنى يتوجه طبقاً لبنيته إلى إجماع ممكن بين فاعلين في إطار فهم ذاتي موروث. وهذا ما ندعوه بمصلحة المعرفة العملية، تمييزاً له عن المعرفة التقنية.

علوم الفعل النسقية، وتحديداً الاقتصاد، علم الاجتماع والسياسة لديها مثل علوم الطبيعة التجريبية ـ التحليلية هدف إنتاج معرفة اسمية[١٠]. بطبيعة الحال لن يكون علم الاجتماع النقدي خارج هذه الدائرة. وهو سوف يعمل جاهداً زيادة على ذلك كي يختبر، متى تدرك الأقوال النظرية حتميات ثابتة للسلوك الاجتماعي إجمالاً، ومتى تدرك إيديولوجيا علاقات ارتباط متجمدة، ولكن في المبدأ متغيرة. وبقدر ما تكون فيه الحال هكذا، يحسب نقد الإيديولوجيا وكذلك التحليل النفسي حساب أن المعلومة حول علاقات القانون تطلق في وعي المعني ذاته حدث التأمل؛ من خلال ذلك يمكن أن يتغير مستوى الوعي غير المتأمل الذي ينتمي إلى شروط المنطق لمثل هذه القوانين. تستطيع معرفة قانون متوسطة نقدياً أن تضع على هذا الطريق القانون ذاته من خلال التأمل، ليس خارج الصلاحية، ولكن خارج الاستخدام.

يقاس الإطار الطرائقي الذي يثبت صلاحية هذه المقولات عن الأقوال النقدية بمفهوم التأمل الذاتي. وهذا التأمل يحل الذات من التبعية إلى القوى المشيأة. يتعين التأمل الذاتي من قِبل مصلحة معرفة محررة. على أن العلوم الموجهة نقدياً تتقاسم هذه المصلحة مع الفلسفة[١١].

---

(١٠) ي ـ تويبتش ـ منطق علوم الاجتماع ـ كولن ١٩٦٥.

(١١) تيودور آدورنو ـ حول ما وراء النقد لنظرية المعرفة ـ شتوتغارت ١٩٥٦.

مادامت الفلسفة باقية على ارتباط بالأونطولوجيا، فإنها ستخضع هي ذاتها إلى موضوعية من شأنها أن تشوه علاقة معرفتها مع المصلحة ببلوغ مستوى الرشد. بداية عندما تعيد النقد الذي توجهه ضد موضوعية العلم وكذلك ضد ظاهر نظرية محضة، إلى ذاتها، عندئذ تكتسب من التبعية المعترف بها القوة التي تتطلبها عبثاً بوصفها فلسفة غير مشروطة ظاهرياً.

VI

في مفهوم المصلحة التي توجه المعرفة تجتمع اللحظتان الاثنتان، اللتان يجب أن تُشرح علاقتهما أولاً بأول: المعرفة والمصلحة. نحن نعلم من خبرات الحياة اليومية أننا في الغالب نستخدم الأفكار بصورة كافية لكي ندس في أفعالنا دوافع مسوّغة، بدلاً من الدوافع الفعلية. ما يدعى على هذا المستوى عقلنة، نسميه إيديولوجياً على مستوى السلوك الجماعي. في كلتا الحالتين يكون المضمون المعلن للأقوال مزيفاً من خلال الارتباط غير المتأمل لوعي مستقل فقط في الظاهر. ولهذا السبب يهدف انضباط الفكر المتعلِّم بحق إلى إلغاء مثل هذه المصالح. في العلوم كافة تكونت نمطيات من شأنها أن تقي من ذاتية الرأي، وضد التأثير غير المضبوط للمصالح العميقة الأساس، التي تلازم الفرد بصورة أقل من ملازمتها للواقع الموضوعي لفئات اجتماعية، وهنا يدخل إلى الخطة اختصاص جديد، وهو سوسيولوجيا المعرفة. غير أن هذا لا يمثل إلا جانباً واحداً. ولأن العلم يجب أن يحقق موضوعية أقواله ضد ضغط وإغواء المصالح الجزئية، فإنه يخدع نفسه من جانب آخر حول المصالح الأساسية، التي هي مدينة فيها بالفضل، ليس فقط إلى

دوافعها، وإنما إلى شروط الموضوعية الممكنة ذاتها.

يرسِّخ التكيف مع التوفر التقني ومع الفهم العملي للحياة ومع التحرر من القسر ذي النمو الطبيعي بالتحديد وجهات النظر النوعية، نستطيع في ضوئها أن ندرك الواقع كما هو. وفي الوقت الذي نستوعب فيه عدم قابلية تجاوز هذه الحدود الترنسندنتالية لإدراك ممكن للعالم، تكتسب قطعة من الطبيعة استقلالاً من خلالنا في الطبيعة. عندما يمكن للمعرفة أن تتحايل على مصلحتها الأصلية، ومن ثم يكون في هذا المنحى أن التوسط بين الذات والموضوع؛ الذي يضيف الوعي الفلسفي حصراً إلى تركيبه، يكون منتجاً بداية من خلال المصالح. ويمكن أن يدرك روح قاعدة الطبيعة هذه تأملياً. على أن قوتها تصل حتى منطق البحث.

لم تكن الصور والأوصاف مستقلة عن المعايير. ويقوم اختيار مثل هذه المعايير على المواقف التي تحتاج إلى تدبر نقدي من خلال الحجج، لأنها لا يمكن أن تستنبط منطقياً، كما لا يمكن أن تبرهن تجريبياً. قرارات الأساس وإلى حد ما قرارات مؤسسة مثل ما هو بين الوجود المقولاتي وغير المقولاتي، بين أقوال تحليلية وأقوال تركيبية، بين مضمون وضعي ومضمون عاطفي، لها هذه الصفة الخاصة بألا تكون إرادية أو ملزمة[١٢]. وهي ستبدو على حقيقتها بوصفها مناسبة أو مخطئة. ذلك لأنها تقاس بالضرورة ما وراء المنطقية للمصالح، التي لا يمكن لنا أن نثبتها أو ننسخها، وإنما يجب أن نقر بصحتها. لذلك فإن أطروحتي الأولى تنص على أن: إنجازات الذات المتعالية لها قاعدتها في التاريخ الطبيعي للنوع البشري.

---

(١٢) م. هوايت ـ باتجاه إعادة الوحدة في الفلسفة ـ كامبردج ١٩٥٦.

هذه الأطروحة إذا أخذت لذاتها يمكن أن تقود إلى سوء فهم، كما لو أن العقل البشري مجرد عضو للتلاؤم مثل المخالب أو الأسنان بالنسبة إلى الحيوان. وهو بالتأكيد كذلك. غير أن المصالح المرتبطة بالتاريخ الطبيعي، التي نرجع إليها المصالح الموجهة للمعرفة تنطلق في الوقت ذاته من الطبيعة ومن القطع الثقافي مع الطبيعة. لقد أخذت في ذاتها لحظة الانفكاك من قسر الطبيعة تماماً مع لحظة تحقيق الدافع الطبيعي. المصلحة في المحافظة على الذات، وهذا ما يبدو طبيعياً، تماثل نسقاً اجتماعياً يعوّض نقص التجهيز العضوي للإنسان، ويضمن وجوده التاريخي في وجه خطر طبيعة مهددة من الخارج. غير أن المجتمع ليس فقط منظومة المحافظة على الذات. هنالك طبيعة جاذبة وحاضرة مثل الليبدو في الفرد انحلت من دائرة وظائف المحافظة على الذات لترضي نزوعها نحو التحقيق اليوتوبي. وأيضاً تحتكر هذه المطالب الفردية التي لا تتناغم مع ضرورة المحافظة الجماعية على الذات، في نفسها المنظومة الاجتماعية. لذلك لا تستطيع عمليات المعرفة المرتبطة بصورة حتمية بالاندماج الاجتماعي أن تعمل فقط بوصفها وسائل لإعادة إنتاج الحياة: بالقدر ذاته تعلن هي ذاتها تحديدات هذه الحياة. والبقاء العاري ظاهرياً إنما هو دائماً مدى تاريخي، لأنه يقاس دائماً بماذا يقصد مجتمع ما بوصفه حياته الخيِّرة. لذلك فإن أطروحتي الثانية تنص على أن: التعرف هو بالقدر ذاته أداة للمحافظة على الذات، مثلما يرفع إلى المستويات العليا المحافظة المجردة على الذات.

وجهات النظر النوعية، التي ندرك في ظلها نرنسندنتاليا وبالضرورة الواقع الفعلي، تثبت ثلاث مقولات لمعرفة ممكنة: معلومات من شأنها أن توسع مدى قوة التحكم التقني لدينا؛ تفسيرات

تمكن من توجيه السلوك ضمن تقاليد مشتركة، إضافة إلى تحليلات تحل الوعي من التبعية إلى القوى المشيأة. على أن وجهات النظر تلك تنبع من علاقة مصالح نوع بشري يظل مرتبطاً انطلاقاً من البيت بوسائل معينة تؤسس الاندماج الاجتماعي: بالعمل واللغة والسيطرة. يضمن النوع البشري وجوده في أنساق العمل الاجتماعي وتأكيد الذات الشديدة البأس، ومن خلال حياة مشتركة موسّطة للتقاليد في تواصل قيم عبر اللغة المتداولة، وفي النهاية بمساعدة هويات ـ الأنا، التي ترسخ من جديد وعي الفرد في العلاقة مع معايير المجموعة على كل مستوى من مستويات الفردنة. وهكذا ترتبط المصالح الموجهة للمعرفة بوظائف الأنا، التي تتلاءم في عمليات التعلم مع شروط الحياة الخارجية، والتي تتدرب من خلال عمليات التكون في علاقة تواصل عالم حياة اجتماعي، والتي تبني هوية في الصراع بين متطلبات الدوافع وبين القسريات المجتمعية. هذه الإنجازات تدخل من جديد في القوى المنتجة التي يراكمها مجتمع ما؛ في الموروث الثقافي، الذي انطلاقاً منه يتم تفسير المجتمع، وفي الشرعيات التي يتخذها مجتمع ما أو ينتقدها. وأطروحتي الثالثة تنص على ما يلي: المصالح الموجهة للمعرفة تكوّن ذاتها في وسائل العمل، اللغة والسيطرة.

بطبيعة الحال لا يكون وضع المعرفة والمصلحة متساوياً في المقولات كافة. من المؤكد أن الاستقلالية غير المشروطة، التي تدرك فيها المعرفة الواقع نظرياً، لكي توضع في خدمة مصالح غريبة عن المعرفة، ليست على المستوى سوى ظاهر. غير أن الروح يستطيع أن يسهر على علاقة المصالح التي أدمجت سابقاً الذات والموضوع ـ وهذا وحده متروك للتأمل الذاتي. فهو يستطيع أن يستدرك المصلحة إلى حد ما، إذا لم يكن باستطاعته إلغاءها.

ليس مصادفة أن تكون معايير التأمل الذاتي معفاة من تلك الحالة الضبابية الخاصة، التي تحتاج فيها معايير عمليات المعرفة المتبقية كلها إلى تبصر نقدي. فهي من الناحية النظرية أكيدة. لا تطوف المصلحة بالرشد فقط في المخيلة، بل يمكن أن تدرك قبلياً. ذلك، الذي يميزنا عن الطبيعة، إنما هو بالتحديد الحالة، التي يمكن أن نعرفها طبقاً لطبيعتها: اللغة، ببنيتها يكون الرشد قد ضُمن لنا. مع الجملة الأولى يكون قد تم التعبير بصورة لا لبس فيها عن إجماع عام وغير قسري. والرشد هو الفكرة الأولى التي تهيمن عليها بمعنى التقليد الفلسفي. ربما كان الاستخدام اللغوي للمثالية الألمانية، حيث يشتمل «العقل» طبقاً له على اللحظتين الاثنتين الإرادة والوعي ليس قديماً تماماً. في التأمل الذاتي تصل معرفة من أجل المعرفة مع المصلحة بالرشد إلى الأمان. تهدف مصلحة المعرفة المحررة إلى تحقيق التأمل كما هو. لذلك تنص أطروحتي الرابعة على ما يلي: في قوة التأمل الذاتي يكون كل من المعرفة والمصلحة واحداً. بطبيعة الحال يمكن أن ينطلق تواصل في مجتمع متحرر حقق الرشد لأعضائه، وصولاً إلى حوار خال من السيطرة للكل مع الكل. ونحن نستعير منه نموذج هوية أنا متكونة تبادلياً إضافة إلى التوافق الصحيح. إلى حد كبير تتأسس حقيقة الأقوال في استباق الحياة الناجحة. والظاهر الأونطولوجي لنظرية محضة، الذي تختفي خلفه المصالح الموجهة للمعرفة، يرسخ التوهم، كما لو أن الحوار السقراطي ممكن بصورة عامة ودائمة. لقد افترضت الفلسفة منذ البداية أن الرشد المقترن ببنية اللغة ليس فقط مستبقاً، وإنما فعلي. تُترك النظرية المحضة، التي تريد أن يكون لها كل شيء من ذاتها للخارج المكبوت وتصبح إيديولوجية. وعندما اكتشفت الفلسفة في المسار الديالكتيكي

للتاريخ آثار القوة، التي شوهت دائماً الحوار، وخرجت دائماً عن خطوط الحوار الحر، فإنها تدفع إلى الأمام بالعملية، التي تشرعن هي بالذات توقفها: تقدم النوع البشري إلى الرشد. وأنا أريد أن أمثل الجملة التالية بوصفها أطروحتي الخامسة: وحدة المعرفة والمصلحة تثبت جدارتها في ديالكتيك يعيد تكوين ما هو مكبوت انطلاقاً من الآثار التاريخية للحوار المكبوت.

VII

لقد احتفظ العلماء من الفلسفة بشيء واحد وهو: ظاهر نظرية محضة. وهو لا يعين براكسيس بحوثهم، وإنما فقط الفهم الذاتي. بقدر ما يعود هذا الفهم الذاتي بالتأثير على هذا البراكسيس، يكون له معنى جيد.

ما يصنع حقيقة شرف العلوم، إنما هو تطبيق مناهجها دون لبس ودون تفكير بالمصلحة الموجهة للمعرفة. في الوقت الذي لا تعرف فيه العلوم منهجياً، ماذا ستفعل، تكون أكثر يقيناً باختصاصاتها، وهذا يعني: بتقدمها المنهجي ضمن إطار إشكالي. من المعلوم أن الوعي الخاطئ له وظيفة حامية، لأنه على مستوى التأمل الذاتي تفتقد العلوم الوسائل لمواجهة مخاطر علاقة منكشفة بين المعرفة والمصلحة. وقد استطاعت الفاشية أن تهيئ الناس لوقاحة فيزياء وطنية، أما الستالينية فقد تبنت علم وراثة ماركسي سوفياتي، يجب أن يؤخذ بجدية أكثر، فقط لأن الظاهر الموضوعي قد افتقد ـ وكان يمكن له أن يكون محصناً ضد الألاعيب السحرية الخطيرة لتأمل مضلل.

لابد أن يكون لمديح الموضوعية حد، وإلى هذا الحد توجه بحق نقد هوسرل، حتى ولو كان لم يستخدم الوسائل الصحيحة. وما

إن يستخدم الظاهر الموضوعي في ما هو إيجابي من وجهة النظر الكلية، حتى ينعكس منهجياً عناء اللاوعي في الفضيلة المشكوك فيها للاعتقاد العلموي. ولا تعرقل الموضوعية العلوم إطلاقاً، كما اعتقد هوسرل، من أن تدخل في براكسيس الحياة. فهي مندمجة فيه على كل حال. غير أنها لا تطلق الفاعلية العملية بصورة مباشرة بمعنى عقلانية متنامية للسلوك.

الفهم الذاتي الوضعي للعلوم الاسمية ينجز إذن دعماً لتعويض السلوك المعروف من خلال التقنية. وهو يقود استثمار المعلومات المتعلقة بالعلوم التجريبية ضمن وجهة النظر الوهمية، كما لو أن التحكم العلمي في التاريخ يمكن إرجاعه إلى التحكم التقني في العمليات المموضعة. على أن الفهم الذاتي الموضوعي للعلوم الهرمنيوطيقية ليس أقل نجاحاً. إن معرفة مصفاة من شأنها أن تتملص من التملك المتأمل للتقاليد الفاعلة، وتحجز التاريخ بدلاً من ذلك في المتحف. والعلوم الاسمية والهرمنوطيقية يكمل بعضها بعضا بالنظر إلى نتائجها العملية التي يوجهها الموقف الموضوعي لنظرية مكونة للحقائق. في الوقت الذي تزحزح فيه هذه علاقة التقاليد إلى ما هو غير ملزم، تأسر تلك براكسيس الحياة حصراً في دائرة وظائف الفعل الأداتي على الأساس المنظف لتاريخ مكبوت. والبُعد الذي يمكن أن تتفهم فيه الذوات الفاعلة بعضها عقلانياً حول الأهداف والمقاصد يحال هكذا إلى ظلمة الجسم المجرد بين نظام قيم مشيأ وبين قوى الإيمان غير الحكيمة[١٣]. وعندما يستولي على هذا البعد المهجور

---

(١٣) يمكن الرجوع إلى بحث هابرماس: الدوغمائية، العقل والحسم في: النظرية والبراكسيس نويفيد ١٩٦٧ ص٢٣١ وما بعد.

من الأرواح الطيبة كلها تأمل ما، من شأنه أن ينظر إلى الأمور موضوعياً مثل الفلسفة القديمة إزاء التاريخ، عندئذ تنتصر الوضعية على أعلى المستويات ـ كما صار إليه الأمر في السابق عند كونت. وهذه هي الحال، عندما ينكر النقد بصورة غير نقدية علاقته الخاصة مع مصلحة المعرفة المحررة لصالح نظرية محضة. مثل هذا النقد الانفعالي يسقط Projiziert العملية غير المحسومة لتطور النوع البشري على مستوى فلسفة تاريخ تعطي دوغمائياً توجيهات أفعال. إن فلسفة تاريخ مضللة ليست سوى الجانب المقلوب لتقريرية مضلّلة ـ إذ يتعايش الانحياز المنظم بيروقراطياً بشكل تام مع حيادية قيم مساء فهمها تأملياً.

في وجه التبعات العملية لوعي علموي محدود للعلوم[١٤] يمكن أن يفعل فعله نقد يحطم الظاهر الموضوعي. بطبيعة الحال لا تقوّض الموضوعية، كما يظن هوسرل من خلال قوة نظرية محدّدة، وإنما من

(١٤) لقد حلل هربرت ماركوزه أخطار اختزال العقل إلى العقلانية التقنية واختزال المجتمع إلى بعد حيازة التقنية، وذلك في كتابه «الإنسان ذو البعد الواحد». الصادر في عام ١٩٦٧. في مجال آخر طرح هلموت شلسكي التشخيص نفسه: «مع المدنية العلمية التي يصنعها الإنسان ذاته بصورة منهجية دخل خط جديد على العالم: الخطر في أن الإنسان صار يفسر ذاته فقط في أفعال خارجية مغيِّرة لمحيطها، يرسخ ويعالج كل شيء؛ الناس الآخرين وذاته في مستوى الموضوعات هذا للفعل المكوِّن. هذا الاغتراب الذاتي الجديد للإنسان، وهو الذي يمكن أن يسلب منه هويته وهوية الآخرين... إنما هو الخطر بأن من يخلق الموضوعات يخسر ذاته في فعله هذا، وهذا يعني أن المكوِّن يخسر نفسه في تكوينه. الإنسان صار يخاف من أن يتلاشى دونما أثر في موضوعية منتجة لذاتها في وجود مكوَّن، ومن أن يعمل بلا نهاية أو توقف على مواصلة هذه السيرورة للموضعة الذاتية العلمية». (هـ. شلسكي، العزلة والحرية ـ هامبورغ ١٩٦٣ ص٢٩٩).

خلال البرهان على ما أخفاه هو: علاقة المعرفة والمصلحة. وتبقى الفلسفة على وفائها لتقليدها العظيم، من حيث إنها تتنازل عنه طواعية. والرؤيا بأن حقيقة الأقوال في المستوى الأخير مرتبطة بقصد الحياة الحقة التي لا يمكن الحفاظ عليها إلا على أنقاض الأنطولوجيا. بطبيعة الحال ستبقى هذه الفلسفة طويلاً إلى جانب العلوم وخارج الوعي العام تخصصاً ما، عندما يتواصل إرث التقليد الذي تخلت عنه نقدياً في الفهم الذاتي الوضعي للعلوم.

المحتويات



هذا الكتاب

تشتمل هذه الدراسة حول التقنية والعلم بوصفهما إيديولوجيا على جدال مع الأطروحة التي طورها هربرت ماركوزه، والتي مؤداها أن «القوة المحررة للتكنولوجيا . تحويل الأشياء إلى أدوات . تنقلب إلى قيد على التحرير، وتحول الإنسان إلى أداة».

إنه لمن المحبب إلى قلبي أن أستطيع تقديم هذه التبصرات التي أطرحها في هذا العمل تجريبياً في العلاقة مع مقالات أخرى منشورة في أماكن مبعثرة. وأجد أنها قادرة على جعل بضعة شروط أكثر دقة (وهذا يصح بالنسبة إلى المقالين الأول والأخير) ومن ثم شرح بعض الاستنتاجات (وهذا يصح بالنسبة إلى المقالين الثالث والرابع). وهي على كل حال لا تخرج عن كونها تحمل طبيعة أعمال المناسبات.

يورغن هابرماس

